Pavlova povlastica i povlastica vjere.

Dr. Vitomir Jeličić, Rim.

Teološke i kanonističke rasprave, koje su se nastavile na pitanje o bitnom konstitutivnom elementu u ženidbi s jedne strane, a s druge strane rasprave o imedijatnom izvoru obveze interpelacija kod uporabe Pavlove povlastice, uporedo s crkvenom praksom vršenom do najnovijega vremena, odredile su pojam povlastice vjere (privilegium fidei) i odijelile ga od pojma Pavlove povlastice (privilegium Paulinum). Kroz stoljeća je izraz »povlastica vjere« (priviligum fidei) upotrebljavan za oznaku same Pavlove povlastice. Najnovijom praksom sv. Stolice definitivno je postavljena razlika i određen odnošaj ovih dvaju pojmova odnosno ustanova. Poznato je, da Pavlova povlastica znači pravo, koje pripada jednom ženidbenom drugu *na novu ženidbu za života drugog bračnog druga*, uz uvjete da je ženidba sklopljena u vrijeme, dok su obadvije stranke bile nekrštene, zatim da se jedna od njih pokrsti, i napokon da se iza toga nekrštena stranka neopravdano krati da nastavi bračni život sa pokrštenom strankom, kako to u današnjem zakonodavstvu normiraju kanoni 1120—1123, 1126—1127. Povlastica vjere označuje mogućnost razriješenja ženidbenog veza nesakramentalne ženidbe (matrimonium naturale) na osnovu pogodnosti vjere u slučajevima, gdje nisu ispunjeni gore spomenuti uvjeti, kao na pr. ako se ne radi o ženidbi između dvije nekrštene osobe, ako se nekrštena stranka opravdano krati nastaviti bračni život s krštenim bračnim drugom (t. j. mimo onoga kako je normirano u kan. 1123), ako nijesu nikako učinjene interpelacije, kako su kod uporabe Pavlove povlastice nužne (kan. 1121) itd. Pojam dakle Pavlove povlastice mnogo je uži od pojma povlastice vjere, i prvi je kao vrsni pojam podređen potonjem kao rodnom.[1]

---

[1] Mnogi kanonisti, pa i današnji, ne prave nikakve razlike, i ako neki priznaju mogućnost razriješenja ženidbe u navedenim slučajevima, ali to onda svode jednostavno pod papinsku vlast nad nesakramentalnim ženidbama. Zašto je to neopravdano, vidjet će se tokom ove rasprave. Upozorujemo ovdje napose na: **Vermeersch,** Quaesita de usu privilegii

No tim određenjem međusobnog odnošaja ovih pojmova nije problem riješen u cijelom svom opsegu, a nijesu obuhvaćene ni sve praktične konsekvencije ovoga pitanja. Pitanje, koje se ovdje naročito nameće je pravni osnov povlastice vjere, shvaćene u cijelom njezinom opsegu, kako je malo prije spomenuto, pod koji opseg spada i Pavlova povlastica. Ako je samo jedan pravni osnov za povlasticu vjere, onda će se i sve pravne konsekvencije moći primijeniti na povlasticu vjere kao takovu. Onda će i razriješenje ženidbenog veza biti samo ondje i onda moguće, gdje se nalazi dotični pravni osnov, a ne izvan toga, makar se radilo o naravnoj, nesakramentalnoj ženidbi.

Poznato je, da je Pavlova povlastica osnovana, jednostavno izraženo, na slobodi krštene osobe obzirom na sklapanje ženidbe u onom smjeru, kako to traži interes vjere dotične osobe, drugim riječima na pogodnosti vjere. Kad je sv. Pavao, dajući slobodu i pravo krštenoj stranci na sklapanje nove ženidbe, ako nekrštena stranka »odstupi«, u smislu I Kor. 7, 15, i motivirao to slobodom, kojom nas je Bog kao vjernike obdario,[2] onda je jasno, da je vjera, njezino sačuvanje juridički temelj za razriješenje, ako se ima pred očima nerazrješivost ženidbe kao njezino bitno svojstvo, koje joj po naravnom pravu pripada. Kad govorimo o juridičkom osnovu, ne mislimo pod tim razlog za razriješenje (causa dispensationis), jer je to posve drugo, kako će se vidjeti iz daljnjeg raspravljanja.

Jasno je k tome, da taj isti juridički osnov može da služi za razriješenje nesakramentalne ženidbe i u slučajevima, u kojima se ne obistinjuju uvjeti Pavlove povlastice kao takove. Vjera je najveći dar Božji na zemlji i to dar svrhunaravni, pa ima prednost pred svakim drugim dobrom. Po vjeri čovjek stupa u posebni odnošaj i posebnu vezu s Bogom i ta veza te odnošaj ima prednost

---

fidei, u čas. Periodica de re morali etc. XVII (1928), p. 241—243, naprotiv Epitome iuris canonici (4), t. II, str. 260, n. 427; **Santini,** u istom časopisu XXI (1932), str. 172—177; **Triebs,** Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Ehrerechts, Breslau 1915—1932, str. 721.

Glede terminologije, koju ovdje upotrebljavamo, moramo ovo napomenuti: Za izraz »matrimonium ratum« pok. prof. Ruspini, a po tom i »Prva zagrebačka sinoda« upotrebljavaju u našem jeziku izraz »tvrda ženidba«, dok je prije (dr. Belaj) upotrebljavan izraz jednostavno »valjana ženidba«. Prvi uistinu bolje stvar označuje, i mi ga ovdje upotrebljavamo, i ako nam dobro u hrv. jeziku ne zvuči. Čini se, da bi ipak bolji bio izraz »potvrđena ženidba«, jer taj naziv dolazi odatle što takovu ženidbu Crkva prima, odobraje i priznaje. Za naziv »matrimonium consumatum« ustaljen je izraz »izvršena ženidba«. a naziv matrimonium legitimum« pok. prof. Ruspini i Zagreb. sinoda upotrebljavaju izraz »zakonita ženidba«.

[2] »Non enim servituti subiectus est frater, aut soror in huiusmodi: *in pace autem vocavit nos Deus*«. I Kor. 7, 15.

pred svakom drugom vezom i svakim drugim odnošajem, jer nije iste vrijednosti naravni vez ženidbe sa čovjekom i svrhunaravni vez s Kristom po vjeri ili krštenju.[3] To je onaj tzv. favor fidei, pogodnost vjere, koja je u teologiji našla posebnu formulaciju u izreci: In re dubia favendum est fidei. Ovaj princip je bio u uporabi već kod skolastikà, oni su njime nastojali riješiti sukob božanskog i naravnog zakona u pitanju krštenja djeteta, ako se otac djeteta protivi krštenju. S jedne strane je božansko pozitivno pravo, koje traži krštenje, s druge strane naravno pravo, koje daje vlast ocu nad djetetom. Tamo od 16. vijeka se ovaj princip stalno ponavlja u odlukama sv. Stolice u pitanjima razriješenja nesakramentalne ženidbe.[4]

Iz toga slijedi, da mora postojati mogućnost razriješenja svake nesakramentalne ženidbe, za koju se obistinjuje pogodnost vjere, t. j. gdjegod traži interes za sačuvanje stečene vjere. — Ne govorimo ovdje o sakramentalnoj ženidbi, jer za razriješenje takove ženidbe postoje druge norme naime, da se sakramentalna izvršena ženidba ne može uopće razriješiti, ona je apsolutno nerazrješiva. Sakramentalna neizvršena ženidba se može razriješiti iz pravednog i teškog razloga (kan. 1119). Interes vjere ne protežemo na slučaj postignuća vjere, iz razloga, koji ćemo u toku ove rasprave iznijeti.

Historički pogled na pitanje o razrješivosti ženidbe uopće otkriva nam uz ovaj juridički osnov još i drugi, naime vlast crkvenu kao nadležnu nad ženidbom, ukoliko ona nije posve potpuna t. j. posve nerazrješiva, i ukoliko ovoj crkvenoj vlasti pripada pravo opraštati od božanskog zakona, ako je taj u pojedinim slučajevima ovisan o slobodnoj ljudskoj volji.

U teoretskim raspravama o mogućnosti razriješenja ženidbe uopće nije se točno označivao pravni temelj za razriješenje, što je bilo uzrokom, da su se u ovim pitanjima vodile duge rasprave i da crkvena praksa nije mogla tako lako usvojiti učenja teologa i kanonista. Da se ustanovi opseg povlastice vjere nužno je točno odrediti njezin pravni osnov, a iz toga će lako biti odrediti juridičke konsekvencije.

Radi spomenutih razloga s jedne strane, kao i radi toga, da cijela stvar, koja se tiče povlastice vjere kao takove, ne bi izgledala slabo obrazložena nutarnjim i vanjskim razlozima, kao i novost u

---

[3] **Sr. Triebs,** cit. dj. str. 711; Izvode sv. Ambrozija kod Gracijana c. 7 C. 28, q. 1.

[4] Sr. Ephemerides Theologicae Lovanien. I (1924), str. 174—175; **Benedikta XIV** ep. »Postremo mense« od 28 febr. 1747 (**Gasparri,** Codicis Iuris Canonici Fontes II, n. 377, str. 62 i dalje); istoga ep. »Probe« od 15 dec. 1751 (Fontes II, n. 418, str. 344 i dalje); Odgovor sv. Kongreg. Oficija 18 maja 1892 (Fontes IV, n. 1155, str. 476 i dalje), itd.

ovom predmetu, nužno je stvar promotriti s historičkog gledišta. — O samoj povlastici vjere kao takovoj nije, koliko mi je poznato, u našoj literaturi ništa pisano, pa kako stvar nije i bez osobite praktične vrijednosti, to ćemo se ovdje s njom pozabaviti i više nego bi po sebi spadalo u ovaj problem, kako smo ga gore postavili.

Radi potpune jasnoće možemo cijeli problem svesti na ovo konkretno pitanje: Da li i na kojem pravnom osnovu može papa (vrhovna crkv. vlast) razriješiti nesakramentalnu ženidbu, sklopljenu između dvije nekrštene osobe, nakon krštenja jedne (znamo, da se može razriješiti Pavlovom povlasticom, uz dane uvjete. Ovd je pitanje mogućnosti razriješenja izvan Pavlove povlastice, ako se naime ne ispune uvjeti, koje Pavlova povlastica traži, osobito glede tako zvanih interpelacija); ili ženidbe sklopljene između nekrštene osobe i osobe krštene izvan katoličke Crkve; ili ženidbe između nekrštene osobe i osobe krštene u katoličkoj Crkvi. Ovom pitanju će se nužno nadovezati drugo, daljnje pitanje: Da li i na kojem osnovu može ista vlast razriješiti gore spomenute ženidbe, ako se nekrštena stranka odnosno obadvije nekrštene pokrste i poslije krštenja obadviju ne izvrše (konsumiraju) ženidbe.

Ta su pitanja kroz nekoliko stoljeća raspravljana među kanonistima i teolozima, i, obzirom na mogućnost razriješenja takovih ženidaba, našla su definitivno riješenje istom u najnovijoj crkvenoj praksi.

Historički se rasprave o tim pitanjima nadovezuju, kako smo spomenuli, na rasprave o druga dva pitanja, koja barem na prvi pogled ne izgledaju međusobno vezana nekom unutarnjom vezom. Prvo je pitanje o bitnom konstitutivnom elementu u ženidbi, a drugo o obvezi interpelacija kod uporabe Pavlove povlastice. Mi ćemo se ovdje na obadva osvrnuti, vidjeti rezultate ovih rasprava, iznošene argumentacije i njihovu vrijednost itd.

I. Prvo od spomenutih pitanja je, kako je već na početku naglašeno, pitanje o bitnom konstitutivnom elementu u ženidbi. To je ona poznata rasprava između bolonjske škole sa predstavnikom Gracijanom i pariške škole sa predstavnikom Petrom Lombardskim.[5] Pitanje koje se raspravljalo jest: Da li je ženidba potpuna samom privolom, da li sama privola čini ženidbu i sakramenat, ili je nuždan spolni saobraćaj, kopula, da bude ženidba potpuna i sakramentalna. Nužnost kopule za potpunost ženidbe naučavao je

---

[5] Sr. **De Smet.** De sponsalibus et matrimonio, n. 96—99; **Leitner,** Lehrbuch des kath. Eherechts (3) ,1920, str. 609; **Scherer,** u Archiv für kath. Kirchenrecht 65, 353 i dalje; **Schanz,** u čas. Tüb. Theol. Quartalschrist 1890, str. 3 i dalje; **L. Anné,** u čas. Ephemerides Theol. Lovanien. XII (1935), str. 513—550; **Le Bras,** u Dictionaire de Théologie catholique t. IX, 2, col. 2149—2160.

najprije Hinkmar Remski,[6] pa su tu nauku poslije primili drugi teolozi i kanonisti kao Regino Primiensis, Algerus Leodiensis, i Gracijan ju je usvojio te je postala zajedničkom naukom cijele bolonjske škole.[7] Gracijan razlikuje matrimonium initiatum i matrimonium perfectum.[8] Ženidba sklopljena samom privolom, da nije prava, sakramentalna ženidba, da nije ona nerazrješiva ženidba, nego takovom postaje istom spolnim saobraćajem.[9] Iz toga slijedi,[10] što su Gracijanovi učenici jednostavno izveli i izričito naučavali, da je samo izvršena ženidba sakramenat i nerazrješiva, pa su razni nabrajali razne uzroke, radi kojih se takova ženidba razrješava, kao što su: stupanje u red, nadošla svojbina, otmica, teški zločin, dugotrajna bolest itd.

Ovoj nauci protivi se kako rimsko pravo tako i nauke velikih otaca prošlosti,[11] a u ovoj periodi otvoreno ustane protiv nje najprije Hugo a S. Victore,[12] koji je možda prvi među sredovječnim učiteljima[13] postavio razliku između consensus de praesenti i consensus de futuro, jer je zaista neodređena terminologija najviše za-

[6] U djelu: De nuptiis Stephani, et filiae Regimundi comitis, Migne, P. L. 126, c. 137 ovako govori: Nec habent nuptiae in se Christi et Ecclesiae sacramentum, sicut beatus Augustinus dicit, si se nuptialiter non utuntur, id est, si eas non subsequitur commistio sexuum. Nec pertinere poterit illa mulier ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse commistio sexuum: sicut dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in quo docetur nuptiale non fuisse mysterium... quia tunc est vera legitimi coniugii copula quando... sexuum commistione coniungitur... »Sr. c. 16 i 17 Caus. 27 q. 2. tekstove Leona Pape i Augustina o tom predmetu, te opasku Friedberga o istim.

[7] Caus. 27 q. 2.

[8] Dict. Grat. post c. 34 Caus. 27 q. 2; Dict. post c. 45 C. 27 p. 2.

[9] »Unde inter sponsum et sponsam coniugium est, sed initiatum; inter copulatos est coniugium ratum« Dict. Grat. post c. 34 Caus q. 2; Sr. također Dict. Grat. post c. 28 Caus. 27 q. 2. Riječ sponsa rabljena je prema staroj terminologiji. Copulatus označuje zaručnike između kojih je postojao spolni saobraćaj, t. j. izvršena ženidba.

[10] Dict. post c. 50 Caus. 27 q. 2.

[11] **Sr. L. Anné,** La conclusion du mariage jusqu'au VI[e] siècle, u čas. Ephemerides Theologicae Lovanienses XII (1935), 513—550, napose pak str. 515—520.

[12] De sacramentis christianae fidei, Migne P. L. 176, col. 174 dalje; De B. Mariae Virginitate, ibid. col. 857 dalje. Sr. za ovo također **G. Ojetti,** L'elemento costitutivo del matrimonio, u čas. Rassegna di morale e diritto, I (1935), str. 86 i dalje.

[13] Neki misle da je prvi bio Guilelm de Campellis. Sr. za ovo **Wernz,** Ius Decretalium, t. IV, n. 87 in nota; **Freisen:** Geschichte des kan. Eherechts (2), 1893, str. 179; **De Smet,** cit. dj. n. 2 u noti.

buna stvorila. Ovo razlikovanje prihvati Petar Lombardski pa onom Gracijanovom razlikovanju matrimonium initiatum i matr. perfectum stavi nasuprot razlikovanje između sponsalia de futuro i sponsalia de praesenti. Gracijanov izraz desponsatio ili sponsalia označivao je i jedno i drugo. Lombardo uči: Sponsalia de futuro ne čine sakramentalnu nerazrješivu ženidbu, a sponsalia de praesenti čine pravu, potpunu ženidbu, koja je sakramenat i koja je apsolutno nerazrješiva.[14]

Magister Rolandus je najprije pristajao uz bolonjsku školu,[15] ali kasnije, osobito kao papa Aleksander III, zauzima on posredno stanovište. Sa pariškom školom i Lombardom uči, da consensus de praesenti čini pravu i sakramentalnu ženidbu,[16] ali joj, prema Gracijanu i bolonjskoj školi, niječe apsolutnu nerazrješivost, i kaže, da se rješava svečanim zavjetom i naknadnom svojbinom uz dispenzaciju.[17] Apsolutna nerazrješivost, koju Krist traži i naglašuje,[18] ima se razumjeti samo o ženidbi izvršenoj spolnim saobraćajem.[19] Inače, ženidba spada pod jurisdikciju Crkve, koja jedino ima suditi, kada se ona može razriješiti.[20] Ova razlika između izvršene i neizvršene ženidbe, prema nauci Inocenta III. i tumačenju teologa, ne osniva se na naravnom pravu, jer su po naravnom pravu sve ženidbe jednako nerazrješive, nego na svrhunaravnom značenju i neizvršene ženidbe. Apsolutna nerazrješivost izvršene sakramentalne ženidbe proizlazi iz značenja takove ženidbe po volji Kristovoj i nauci sv. Pavla, naime nerazdruživog jedinstva između Krista i Crkve po Utjelovljenju. Neizvršena ženidba nema ovakovog značenja, ona označuje i predstavlja samo duhovno je-

---

[14] IV. Sentent. dist. 26, 27 i 28. Naročito važni Dist. 27 cap. IX. Zatim Dist. 28 cap. IV, gdje ovako zaključuje: »Dicimus igitur, quod consensus cohabitationis, vel carnalis copulae non facit coniugium, sed consensus coniugalis societatis, verbis secundum praesens tempus expressus, ut cum vir dicit: Ego accipio te in meam, non dominam, non ancillam, sed coniugem«.

[15] U svojoj Sumi (**Fr. Thaner,** Die Summa Magistri Rolandi, Innsbruck 1874) izbraja on razloge, koji razrješuju matrimonium initiatum, kao nemoć, nadošla svojbina, bolest žene, dugo ropstvo muža, poremećenje uma, duh. srodstvo, otmica, radi koje »sponsus« ne bi htio primiti »zaručnicu« itd. Ibid. str. 130, 144, 181, 186, 187, 189, 200.

[16] c. 3 X 4, 4.

[17] c. 2 X 3, 32; c. 2 X 4, 13. Ovaj posljednji tekst je još jako opskuran. Sr. Dictionaire de Théol. cath. t. IX, 2, col. 2158 i dalje.

[18] Mat. 5, 32; 19, 9; Sr. Trid. Sess. XXIV, can. 6 i 7.

[19] »Sane quod Dominus in Evangelio dicit, non licere viro... uxorem suam dimittere, intelligendum est secundum interpretationem sacri eloquii de iis, quorum matrimonium carnali copula est consumatum, sine qua consumari non potest« c. 7 X 3, 32.

[20] c. 4, 5, 6, 7 Compilat. I, IV, 4.

dinstvo između Krista i Crkve po ljubavi.[21] Pravni osnov za razriješenje neizvršene ženidbe je prema tome s jedne strane nepotpunost same ženidbe u svom redu,[22] a s druge strane zamjenična vlast Papina (potestas vicaria), koji može razriješiti od obveze božanskog prava ukoliko ta obveza ovisi od slobodne ljudske volje, kao što može razriješiti zavjet ili zakletvu.

Tim je jasno izrečen princip i nađen pravni osnov za razrješivost neizvršene ženidbe, pa je ovu nauku potvrdila crkvena praksa, jer su pape često davali dispenzaciju, odnosno razriješenja takovih ženidaba, kao Martin V. Eugen IV. Pavao III, Pijo IV, Gregorije XIII itd.[23]

No još se nije postavilo pitanje o razrješivosti ženidbe sklopljene između nekrštenih osoba i neizvršene prije krštenja jedne ili obadviju stranaka, odnosno poslije krštenja jedne samo stranke, ili uopće o razrješivosti nesakramentalne ženidbe u kojem bilo slučaju. Jedini je sv. Bonaventura, koji postavlja princip razrješivosti zakonske ženidbe (matr. legitimum, v. kan. 1015, § 3) i dokazuje ju njezinom slaboćom, koja proizlazi iz nesavršenog značenja radi manjka vjere ili krštenja. On zapaža, da je zakonska ženidba, makar ona bila i izvršena, manje čvrsta nego ženidba tvrda a neizvršena (matr. ratum non consumatum).[24] Ali se iz toga

---

[21] »quod cum duo sint in coniuglio, videlicet consensus animorum et commixtio corporum, quorum alterum figuificat charitatem, quae consistit in spiritu inter Deum et iustam animam, ad quod pertinet illud, quod dicit Apostolus: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo«; reliquum vero designat conformitatem, quae consistit in carne, inter Christum et Ecclesiam, ad quod pertinet illud, quod Evangelista testatur: »Verbum caro factum est, et habitavit in nobis«, profecto coniugium illud, quod non est commixtione corporum consumatum, non pertinet ad illud coniugium designandum, quod inter Christum et Ecclesiam per Incarnationis mysterium est contractum, iuxta quod Paulus exponens illud, quod dixerat Propoplastus: »Hoc nunc os ex ossibus meis...« c. 5. X de bigamis non ordinandis 1, 21. Sravni također napose tumačenje kod **Sanchez-a,** De sancto matrimonii sacramento, lib. II, disp. 13.

[22] sr. kan. 1015: Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consumatione completum est... coniugalsi actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro«.

[23] Sr. **Sanchez,** De sancto matrimonii sacramento, l. II, disp. 14, n. 2.

[24] Bonavent. govori o tome dajući razlog zašto je moguće razriješenje ženidbe u slučaju Pavlove povlastice, ako krštena stranka sklopi novu ženidbu: »Solutionem matrimonii contracti in infidelitate tria faciunt: primum est eius imbecillitas, secundum est cultus disparitas, tertium Creatoris vel matrimonii iniuria. Primum reddit possibile ad dissolutionem, secundum disponit, et tertium dissolvit. Matrimonii imbecillitas est ratione

nije povuklo daljnje pitanje: Ako Papa može razriješiti kršćansku tvrdu i neizvršenu ženidbu, da li može razriješiti zakonsku ženidbu, koja je po pretpostavci manje tvrda. To pitanje prvi je postavio kanonista Mart. Azpilcueta, općenito zvani »doctor Navarrus«, najveći kanonista svoga vremena (1493—1586), u svom djelu: Consiliorum sive responsionum libri quinque iuxta ordinem decretalium dispositi.[25] U 3. knjizi spomenutog djela[26] postavlja on ovakav slučaj: Lazar židov oženjen židovkom, koja se pokrsti, a on, Lazar, uzme drugu ženu, židovku i s njom rodi djecu. Međutim prije nego što je njegova prijašnja žena sklopila novu ženidbu, Lazar se zajedno sa svojom drugom ženom i djecom pokrsti. Navar postavlja sada tri pitanja, među kojima na drugom mjestu ovo: Da li Lazar može dobiti papinski oprost (dispenzaciju), da ostane u ženidbi s drugom ženom. I odgovara, da papa može dispenzirati, i dokazuje to ovako: Kod nekrštenih nije ženidba tvrda (matr. ratum), jer manjka sakramenat, kako to uče svi teolozi i kanonisti. Ako papa može, kako to svi kanonisti uče, dispenzirati u ženidbi tvrdoj, sklopljenoj između krštenih, dok nije izvršena, može a fortiori u ženidbi između nekrštenih. S druge strane, prema pravnom pravilu ženidbu čini privola, a ne spolni saobraćaj. Ako papa može razriješiti ženidbu sklopljenu samom privolom, može a fortiori ženidbu sklopljenu samim tjelesnim saobraćajem, ako ne priječi sakramenat, koji označuje nerazdjeljivo jedinstvo između Krista i Crkve. Između Lazara i njegove prve žene, ma da je ženidba bila potvrđena spolnim saobraćajem, nije bila izvršena sakramentom, koja označuje spomenutu zajednicu, pa se zato iz pravednog razloga može razriješiti.[27]

---

significationis imperfectae, quam habet apud infideles et ratione defectus baptismi... Aliud patet, quia etsi sit consumatum, non est tamen ratum nec habet apud infideles plenam significationem nec stabile fundamentum«. »In IV Sentent. dist. 39, art. II, q. 1. Opera omnia. Ad Claras Aquas tom. IV, str. 839.

[25] Prvo izdanje izdano u Rimu godine 1590, drugo 1592. itd. Lugduni prvo god. 1591, zatim drugo 1594 itd.

[26] U rimskom prvom izdanju tom. I, str. 777 pod naslovom: De conversione infidelium, Cons. I. U drugim izdanjima Cons. III.

[27] Radi važnosti teksta navodimo ga u cijelosti: Pro parte vero affirmante facit primo, quod quamvis matrimonium contractum inter infideles sit legitimum, non est tamen ratum, secundum omnes; quia non est sacramentum, cum nullum verum sacramentum sit apud infideles, neque fideles cathecumenos nondum baptizatos: baptismus enim est ianua sacramentorum cap. veniens de presbyt. non baptiza. [= c. 3 X 3, 43]. At matrimonium contractum inter infideles licet non sit consumatum, est tamen ratum et verum sacramentum secundum omnes. Cum ergo secundum omnes puros canonistas, et Theologos qui canones calluerunt, immo Cajet. et Michael a Medina, qui fuerunt satis puri Theologi, affirmant posse Papam ex iusta

Uz ovu nauku pristali su odmah brojni kanonisti, koji su u nekoliko upotpunili Navarovu argumentaciju: Čvršća je ženidba vjernika neizvršena nego nekrštenih makar bila izvršena. Ženidba tvrda neizvršena ima svoju čvrstoću kako od ugovora tako od sakramenta, ženidba nekrštenih ima svoju čvrstoću samo od naravnog ugovora. Ako Crkva rješava tvrdu neizvršenu ženidbu, može a fortiori ženidbu nesakramentalnu. Ako je ta ženidba po krštenju obadviju stranaka postala tvrda, sakramentalna, može se razriješiti, jer još ne predstavlja onu nerazdruživu vezu između Krista i Crkve po tijelu, i radi toga vrijedi samo kao neizvršena ženidba krštenih. A fortiori vrijedi to za ženidbu sklopljenu između dvije nekrštene stranke, od kojih se samo jedna pokrsti.[28] Među kanonistima, koji su slijedili ovu nauku nalaze se: Layman, Reginaldus, M. Ledesma, Paludanus, Cardenas, Sanchez, Filliucius, te 12 velikih teologa isusovačkog reda, među kojima Belarmin i Pet. Ledesma, koji su o ovome pitanju izradili raspravu i predali je papi Sikstu V. godine 1589.[29] Filliucius dapače tvrdi, da su neki pape davale ovakove dispenzacije.[30]

Ova argumentacija na prvi pogled nam izgleda tako snažna, da se čuditi kako ju Crkva nije odmah usvojila i stvar u praksu provela. No dublje promatrajući cijelu argumentaciju vidimo, da se ona osniva lih na analogiji: Kad Crkva ima vlast razriješiti sakramentalnu neizvršenu ženidbu, koja svoju čvrstoću ima od ugovora i od sakramenta, može onda razriješiti naravnu, nesakramentalnu

---

causa dispensare super matrimonio a fidelibus contracto nondum consumato: a fortiori poterit dispensare super matrimonio contracto inter infideles cum non sit ratum. — Secundo quod nuptias facit consensus, et non concubitus, l. nuptias ss de reg. iuri [= Ulpian 1.30 D. de Reg. iur. 50, 17]. Ad copulatos solo consensu potest dissolvere Papa iusta de causa, ergo a fortiori coniunctos solo concubitu, nisi impediat sacramentum, quod significat coniunctionem D. N. Iesu Christi, et Ecclesiae, quae est inseparabilis, iuxta cap. debitum, de bigamis [= c. 5 X 1, 21]. At inter Lazarum et uxorem priorem eius, licet fuerit matrimonium concubitu confirmatum, non tamen fuit consumatum sacramento, quod significat praedictam mirabilem coniunctionem. Ergo poterit iusta de causa solvere illud Papa«. Ibid. n. 13, str. 781.

[28] Sr. **Sanchez,** cit. dj. lib. II, disp. 17 čitava; **Benedikt XIV,** Quaestiones canonicae et morales, pars II, n. 17 (Edit. Pratensis tom. 13).

[29] Original ove rasprave nalazio se u arhivu Kongr. Propagande, odakle ju je **Zitelli** god. 1887. publicirao u drugom izdanju svoga djela De dispensationibus matrimonialibus, Romae 1887, pag. 183—197.

[30] De matrimonio, cap. 2 n. 38; Sr. mišljenje teologa u dopisu S. Kongregacije Oficija od 8 okt. 1631, Collectanea S. C. de Prop Fide I, n. 71, p. 17 sq.

ženidbu, koja ima svoju čvrstoću samo od ugovora. Kad bi se postavilo pitanje samo o nesakramentalnoj i nekonsumiranoj ženidbi, onda bi analogija ipak bolje pristajala. Jer je poznato, da su baš glavne poteškoće u tome, što se radi o izvršenoj ženidbi.[31] Crkva izvodi svoje pravo na razriješenje neizvršene sakramentalne ženidbe iz toga, što ta ženidba još nije u svom svrhunaravnom redu potpuna, što joj manjka jedan »complementum«, da bude savršena slika jedinstva Krista i Crkve. Taj complementum daje jedinstvo tijela, unitas carnis, koja dolazi po izvršenju ženidbe spolnim saobraćajem. — Gore spomenuta nesakramentalna ženidba se pretpostavlja konsumirana, dakle u svom naravnom redu potpuna, ništa joj ne manjka, da u tom redu bude potpuna. Da se dokaže mogućnost njezina razriješenja, prema tome nije dostatna sama analogija, jer ona, kako se vidi, potpuno ne odgovara. Zato je spomenuta argumentacija u toliko manjkava, ukoliko nije označila pravnog temelja za razriješenje. On nije uopće nikako spomenut. Mučke se pretpostavlja onaj isti pravni temelj, koji postoji za razriješenje tvrde neizvršene ženidbe, ali taj nije dovoljno dokazan. Da se argumentacija pozvala na analogiju s Pavlovom povlasticom, prema kojoj se u interesu vjere — in favorem fidei — razrješava zakonska ženidba, makar ona bila i konsumirana, onda bi se našao pravni osnov t. j. pogodnost vjere.

II. Taj pravni osnov nađen je, kad je pitanje o razrješivosti ženidbe papinskom vlašću nadovezano na pitanje interpelacije kod uporabe Pavlove povlastice. Potreba interpelacija kod upotrebe Pavlove povlastice izlazi iz Pavlove nauke I Kor. 7, 15, da se ustanovi »odstup« nekrštene stranke, a Inocent III je to zakonski uredio.[32] Među teolozima i kanonistima je nastala rasprava, da li je obveza interpelacija božanskog prava medijatno ili imedijatno. Logično je to pitanje vezano za pitanje izvora same Pavlove povlastice. Ni u kojem slučaju se naime ne može tvrditi, da je ona čisto ljudskog prava. Neki ju izvode iz božanskog prava na taj način, što bi ona bila imedijatno od Krista dana, a Pavao samo da ju je kao posrednik (instrumentum) proglasio. Drugi pak tvrde, da ju je sam Pavao dao snagom svoje apostolske, od Krista dobivene vlasti, da bi dakle bila medijatno božanskog prava.[33] Činjenica je, da je Crkva uvijek naglašavala potrebu interpelacija i način izražavanja Kongregacije Oficija odaje mišljenje, da su interpelacije nužne po imedijatnom božanskom pravu, u kojem prema tome Crkva ne može podijeljivati dispenzacija. Tako na pr. u instrukciji od 16. sep-

---

[31] Sravni dolje argumentaciju Benedikta XIV za Florentinski slučaj.

[32] c. 8 X 4, 19.

[33] Sr. **Vermeersch,** De casu Apostoli seu fidei privilegio, Brugis 1911, str. 2. Također **Benedikta XIV,** De synodo dioecesana l. VI, cap. 4, n. 3.

tembra 1824.,[34] zatim u odgovoru danom 11. jula 1886.[35] itd. Dapače na upit, da li se imaju činiti interpelacije i onda, ako je odstup nekrštene stranke posve izvan sumnje, Kongregacija nije riješila pitanja, nego je dala ovlaštenje za dispenzaciju.[36] Po odredbi iste Kongregacije nužna je dispenzacija i onda, kad je uopće nemoguće ili beskorisno činiti ih.[37]

S tim u vezi dolazi pitanje oprosta od interpelacija. Jer se u svakom slučaju radi o božanskom pravu, slijedi, da sv. Stolica ne može podijeliti dispenzacije u pravom smislu riječi (dispens. constitutiva, vidi kan. 80), nego može samo tumačiti božansko pravo.[38] Tu sada ulaze gore spomenuta pitanja o papinskoj vlasti za nesakramentalne ženidbe. Teolozi i kanonisti, koji zastupaju mišljenje, da papa može razriješiti nesakramentalnu ženidbu, makar bila izvršena, tvrde, da papa može podijeliti dispenzaciju od interpelacija u pravom smislu riječi, ali tako, da podjeljujući takovu dispenzaciju podjeljuje riješenje ženidbe mimo Pavlove povlastice. Pozivaju se na činjenicu danih dispenzacija, koje se nikako ne mogu svesti na jednostavno deklariranje božanskog zakona o potrebi interpelacija.[39] Tu su u prvom redu konstitucije Pavla III. »Altitudo« od 1. juna 1537., Pija V. »Romani Pontificis« od 2. augusta 1571. i Grgura XIII. »Populis« od 25. januara 1585. Dvije posljednje su osobito važne za naš predmet. Pijo V. daje pravo krštenom ženidbenom drugu, koji je prije krštenja imao više žena, da može poslije krštenja ostati u ženidbi i živiti s onom, koja se pokrsti, a da se

[34] Fontes IV, n. 866. str. 149, gdje se medu ostalim kaže: »etiam in casu quod coniux infidelis in longinquas abierit regiones, aut ita latitet ut interpellari nequeat, adhuc opus est dispensatione Summi Pontificis, cuius est declarare in quibusnam circumstantiis desinat obligare praeceptum divinum quo praedicta interpellatio videtur iniuncta«.

[35] Tu se veli ovo: »Supra scripta postulata intelligi de privilegio a Christo Domino in favorem fidei concesso et per Apostolum Paulum, 1 ad Cor., VII, 12 ssq. promulgato. Hoc privilegium divinum in eo consistere... Kod Gasparri. Tractatus can. de matrimonio, 1932, n. 1154; Sr. takoder **Wernz** u ocjeni prvog izdanja Gasparrijeva Tractatus de matr. u Zeitschrift für kath. Theologie 16 (1892), str. 158.

[36] 11 aug. 1859, Fontes IV, n. 954, p. 229.

[37] 16 sept. 1824, Fontes IV, n. 866, p. 149, gore citirano.

[38] sr. kanon 1121 i 1123 gdje se namjerno upotrebljava riječ »declarare«, a ne »dispensare«. Sr. takoder gore spomenuta riješenja sv. Kongr. Oficija.

[39] Sr. **Arendt,** u Ephemerides Theol. Lovanien. VI (1926), str. 328—337); S. C. Officii 4 febr. 1891 (Fontes IV, n. 1130, str. 477 sl.; Collect. De Prop. Fide II, n. 1746). Takoder ovlaštenja davana po Kongreg. de Prop. Fide misijonarima. Fomula III. kod **Hilling,** Codicis Iuris Canonici Supplementum, Friburgi Br. 1925, str. 61, gdje ima citirana literatura i neki komentari.

zakonitoj ženi ne stave ikakove interpelacije. Interpelacije se u tom slučaju potpuno opraštaju, premda postoji mogućnost, da se one učine. U konstituciji Grgura XIII. daje se vlast ordinarijima, župnicima, misijonarima D. I., da podjeljuju oprost od interpelacija u slučajevima nemogućnosti, zatim u takovim slučajevima, gdje nekršteni bračni drug izbiva, da krštena stranka može sklopiti novu ženidbu bez interpelacija, koja ženidba ima da ostane na snazi i u slučaju, da se pokaže, da nekrštena stranka radi opravdane zapreke nije mogla svoju volju izraziti, ili ako je dapače u međuvremenu nekrštena stranka primila krst i prije nego je krštena prva stranka, sklopila novu ženidbu.[40] Papa to opravdava ovako: »attendentes huiusmodi connubia inter infideles contracta, vera quidem, non tamen adeo rata censeri, ut necessitate suadente dissolvi non possint« etc.

Mimo ovih činjenica nisu mogli mimoići ni oni kanonisti, koji su nijekali mogućnost razriješenja zakoske ženidbe drugim putem osim Pavlovom povlasticom. Zato su ih ipak svodili jednostavno na tumačenje Pavlove povlastice. Uistinu one imaju vezu s Pavlovom povlasticom, ali ne u tome, što bi prava dana krštenom ženidbenom drugu mogla jedino proizlaziti iz Pavlove povlastice kao takove, nego što se juridički osnov za ta prava daje onaj isti kakav postoji za Pavlovu povlasticu. Sva argumentacija u spomenutim konstitucijama svodi se upravo na pogodnost vjere. Tako na pr. kontekst konstitucije Pija V. jasno odaje, da se radi upravo o pogodnosti vjere krštene stranke tim, što joj se daje pravo u ženidbi živjeti baš s onom ženom, koja se pokrsti. U konstituciji Grgura XIII. vidimo to isto. Jer dok Grgur, imajući pred očima nerazrješivost naravne ženidbe tvrdi, da ta čvrstoća nije takova, da se ne bi ta ženidba mogla razriješiti, ako to potreba traži. Nije on tim ipak ustvrdio, da je ta ženidba manje tvrda, nego sakramentalna neizvršena, što je protivnicima papine vlasti za razriješenje nesakramentalnih ženidaba najviše poteškoća zadavalo, jer kažu, da je tu uprav labava argumentacija protivnika, kao što smo gore napomenuli. Naprotiv, priznajući naravnu nerazrješivost takovih ženidaba tvrdi, da se one mogu razriješiti, ako to traži veće dobro kao juridički osnov, a to veće dobro, kako se iz konteksta vidi, je interes vjere.[41]

U sredini ovih rasprava o vlasti Papinoj ušla je poznata znamenita »causa Florentina«, gdje su se teolozi i kanonisti podijelili u dva tabora, i gdje je osobitu ulogu igrao P. Lambertini, tadanji sekretar kongregacije koncila a kasniji Papa Benedikt XIV. Ma da je stvar inače poznata, navest ćemo je ovdje ukratko, jer su se protivnici razriješenja zakonske ženidbe izvan povlastice Pavlove na nju pozivali sebi u prilog. Slučaj je ovaj: Rika Ester židovka sklopi

---

[40] Sr. **Benedikt XIV,** De synodo dioecesana 1. XIII, cap. 21 n. 5, kao tumačenje spomenutoj konstituciji.

[41] Protivno vid. **Leitner,** cit. dj. str. 421 i dalje.

ženidbu sa židovom Abrahamom i ženidba bude izvršena. Poslije nekog vremena Rika se pokrsti i učinivši propisne interpelacije, na koje dobije negativan odgovor, ostavi Abrahama, ali ne sklopi nove ženidbe, na koju bi imala pravo po Pavl. povlastici. Abraham pak sklopi novu ženidbu s Blankom također židovkom. Međutim Abrahamu i Blanki dolazi želja da primi krst, ali da ostanu i dalje u toj ženidbi. Rika dadne svoj pristanak, ali neće da sklopi novu ženidbu. Kongregaciji koncila je u tom slučaju predloženo pet pitanja. Ona je dala odgovor samo na dva, t. j. da je prva ženidba Abrahamova još na snazi i da se Rika poslije Abrahamova krštenja mora k njemu vratiti. Na pitanje, da li se Rika može prisiliti, da se vrati Abrahamu i da li papa može dispenzirati od ženidbe sklopljene prije krštenja, da Abraham ostane u ženidbi s Blankom, kongregacija je odgovorila: »Dilata et scribant Theologi et Canonistae, et perquirantur exempla, et ad mentem«.[42] Kauza je predložena drugi put 29. marta 1727. i odgovoreno je: »Scribatur iuxta instructionem«.[43] Lambertini je za ovaj slučaj kao sekretar kongregacije izradio dvije opsežne studije,[44] u kojima se pozvao na teologe i kanoniste protiv riješenja te ženidbe i na sličnu drugu florentinsku kauzu, pa spominjući to u djelu De synodo dioecesana,[45] veli: »et sacra Congregatio ne latum quidem unguem a nostra sententia recessit, eoque libentius eam est amplexata, quod nobis pariter suggerentibus, compererit, ita consentientibus Theologis in consilium adhibitis, fuisse ab eadem definitum anno 1679 et 1680 in simili casu, qui Florentiae quoque evenerat«. Što se tiče pitanja, da li Papa može razriješiti ženidbu sklopljenu prije krštenja, Lambertini je istakao, da neki teolozi uče, da takova vlast pripada papi i da su se Grgur XIII. i Pijo V. takovom vlašću služili, ali nadodaje,[46] da kongregacija »satius duxit, a Sententia ferenda se abstinere: quoniam data Pontifici potestate rescindendi vinculum coniugii in infidelitate contracti.... merito dubitabatur, num eae adessent gravissimae causae...« Razriješenja ženidaba, koje su spomenuti pape davali, Benedikt svodi na tumačenje božanskog prava, odnosno na Pavlovu povlasticu.[47] Izričito pobija mišljenje, da bi ženidba nekrštenih bila manje čvrsta nego neizvršena ženidba vjernika, jer da nerazrješivost ženidbe ne proizlazi iz sakramenta. Davanje dispenzacije u konstitucijama spomenutih papa, da je samo »rigorosae

[42] Fontes V, n. 3321 p. 766; Thesaurus Resol. S. C. Conc. t. 3, 346 i dalje.

[43] Fontes V, n. 3324, p. 769; Thesaurus Resol. S. C. Conc. tom. 4, p. 30—46.

[44] Thesaurus Resol. na cit. mj.; Quaestiones canonicae, cit. edicija, pars II, p. 255—258.

[45] 1. VI, cap. 4 n. 4 i dalje.

[46] De synodo dioecesana I. VI, cap. 4 n. 5.

[47] Cit. dj. 1. XIII, 4 n. 4 i dalje.

interpellationis morem temperavit«,[48] a što se tiče glavne poteškoće, da je davano razriješenje ženidbe i kad su već obadvije stranke bile krštene, on to tumači: »Summum Pontificem non dispensasse super vinculo prioris matrimonii, sed tantum decrevisse, ut fides non praestaretur coniugi... qui... asserit se tempore, quo illud contractum est, iam fuisse conversam«.[49] Inače da bi slijedilo, da je papa razriješio ženidbu tvrdu i izvršenu, t. j. ženidbu izvršenu prije krštenja, što bi prema Lambertiniju značilo matrimonium consumatum fidelium.[50] Iz akata Kongregacije ne zna se, kako se napokon svršila spomenuta kauza. No kasnija istraživanja dovela su do pouzdanog zaključka, da je sv. Stolica podijelila dispenzaciju. O tome piše Ballerini-Palmieri: »Sed aliunde didici (P. Tarquini id rescivit ex Cardinali, ni fallor, Caterini) Pontificem re ipsa dispensasse, ac prius matrimonium solvisse«.[51] Isto tvrdi i Gasparri.[52]

Kako se vidi, Lambertini je zapazio manjkavost gore spomenute argumentacije protivnika, koji polaze kao sa sigurnog stanovišta, da je nesakramentalna izvršena ženidba manje čvrsta nego sakramentalna nekonsumirana. Stariji kanonisti, i isti Sanchez, kako smo gore spomenuli, a mnogi i od modernih, polaze također s ove tvrdnje kao sigurne. Dapače mnogi samo iz toga izvode mogućnost razriješenja takovih ženidaba[53] prema pravnim pravilima: Plus semper in se continet, quod est minus[54] i Cui licet quod est plus, licet utique, quod est minus.[55] — Ali s druge strane njegova argumentacija protiv činjenice danih dispenzacija, osobito u konst. Grgura XIII., kao i nastojanje da to svede na Pavlovu povlasticu u tradicijonalnom smislu, nije mnogo sretnija. Nakon iznešenih svjedočanstva možemo pouzdano držati, da je Kongregacija u florentinskom slučaju dala dispenzaciju, odnosno dozvolila razriješenje ženidbe u formi uobičajenoj kod ovakovih slučajeva kod Kongregacije Oficija, pa je moguće, da za to Benedikt XIV. ni kasnije nije saznao.

---

[48] Quaestiones canonicae, na cit. str. 253.

[49] Na istom mj. n. 39, str. 253.

[50] Na istom mjestu n. 38.

[51] Opus theologicum morale (2), Prati 1894, vol. VI, n. 709, pag. 341. Sr. također **Lehmkuhl,** Theologia moralis (9), vol. II, pag. 506; **Prümmer,** Theologia moralis (4—5), III, n. 680 p. 477; **Gury-Ballerini,** Compendium theol. moralis, 1874, n. 759 p. 728 i dalje; **Leitner,** na c. mj.

[52] Tractatus canonicus de matrimonio, 1932, n. 1162. Slično i u starijim izdanjima.

[53] Sr. **De Becker,** De sponsalibus et matrimonio, pag. 457 i cit. AA.

[54] Reg. iur 35 in VI°.

[55] Reg. iur. 53 in VI°.

Vrijedno je ovdje napomenuti, da je već prije, naime godine 1631., Kongregacija Oficija naročito skrenula pažnju na to, da se ne postavlja tvrdnja, da sv. Stolica ne može takovih ženidaba razriješiti, pa je inzistirala na tvrdnji, da ih ne rješava.[56]

Međutim su dalje uz ovu nauku pristali brojni teolozi i kanonisti kao: Ballerini, Palmieri, Genicot, Lehmkuhl, Biederlack, Pesch, Billot, D'Annibale, Wernz, Gasparri, Bucceroni, Ojetti, Scherer, De Smet, Vlaming, Chelodi, Ferreres, Cerato, Creusen, Noldin, Vermeersch, Triebs, Knecht, Fahrner, De Becker, Vidal, Cappello, Oesterle, Arendt i t. d. Za dokaze pozivaju se na spomenute konstitucije Pija V. i Grgura XIII., ili na dokaze iznesene od Novara.[57]

Do najnovijega vremena nije se sv. Stolica jasnije o pitanju izrazila. Dok Wernz piše svoj Ius Decretalium (g. 1904.), spominje da je to pitanje kod rimske kurije »in studiis«, ali da veći dio rimskih pravnika i teologa pristaje uz mišljenje, da se u navedenim slučajevima nesakramentalna ženidba može razriješiti papinskom vlašću.[58]

Poslije publikacije novog crkvenog Zakonika pojavilo se novo pitanje glede uporabe Pavlove povlastice, odnosno riješenja nesakramentalne ženidbe papinskom vlašću. Radi se o mješovitoj ženidbi sklopljenoj između nekrštene osobe i osobe krštene izvan katoličke crkve. Prije Zakonika su takove ženidbe po kan. pravu katoličke Crkve bile nevaljane radi zapreke razlike vjere (disparitas cultus) pa nisu zadavale nikakovih osobitih poteškoća. Zakonik je u kan. 1070 ograničio zapreku razlike vjere na osobe krštene u katol. Crkvi, tako da su ženidbe između krštenih nekatolika i nekrštenih valjane, ako ne priječi kakova druga zapreka. Nastalo je pitanje, da li se kod takovih ženidaba može upotrebiti Pavlova povlastica, ako se krštena stranka obrati na katoličku vjeru. Anonimni pisac u L'Ami du Clergé[59] zastupa mišljenje, da može, i dokazuje to ovim dokazom: Ako se u spomenutom slučaju nekatolička stranka obrati na kat. vjeru, onda se ona nalazi u jednakim okolnostima kao osoba nekrštena, koja je sklopila ženidbu s nekrštenim, pa poslije primi krst. Prema tome se može poslužiti ona Pavlovom po-

---

[56] Collectanea S. C. de Prop. Fide I, n. 71, p. 17 i sl.: »Dixit corrigendum esse modum loquendi per negationem potestatis dispensandi in Summo Pontifice in conclusione et responsione adhibitum; et simpiliciter, loco verborum »non posse concedi«, dicendo »non esse concedendam facultatem petitam«.

[57] Sr. bilješku kod **Becker-a**, De sponsalib. et matrimonio, pag. 458, gdje tvrdi prema vjerodostojnim izvorima, da je iste riječi Grgura XIII upotrebio Urban VIII u dva brevea od 20 okt. 1626 i 17 sept. 1627. Mi smo već spomenuli, da su kasnije ne jedamput davana ovakova ovlaštenja, koja su tu sadržana.

[58] Cit. dj. tom. IV, n. 705, nota 93, str. 1059.

[59] 37 (1920), str. 669; 38 (1921) str. 69 i 234.

vlasticom kao i ova. U Zakoniku nema toga slučaja izričito navedenog, ali ima indirektno te se lako može izvesti. Kanon naime 1120 § 2. isključuje uporabu Pavlove povlastice kod mješovitih ženidaba između krštenih i nekrštenih, koje su sklopljene s oprostom od zapreke razlike vjere. U konkretnom slučaju ne radi se o takovim ženidbama, jer ove ženidbe o kojima je govor nisu sklopljene uz oprost od zapreke razlike vjere, niti je takav oprost bio potrebit. § 1. istoga kanona to ne priječi, jer se taj § oslanja samo na praksu kakova je prije Zakonika postojala, gdje ovakav slučaj nije bio zakonski moguć. Ne smeta ni to, što je ženidba konsumirana, kao što ne smeta kod ženidaba sklopljenih između dvije nekrštene stranke, ako je ženidba konsumirana i poslije krštenja jedne stranke, kako je to opetovno sv. Kongregacija riješila.[60]

Ovo mišljenje pobija J. Creusen[61] ističući, da nijesu jednake okolnosti u spomenutoj mješovitoj ženidbi za stranku, koja se obratila na kat. vjeru kao kod ženidbe sklopljene između dvije nekrštene osobe, ako se jedna pokrsti. Krštenje znači po sebi potpunu transformaciju religijoznog i moralnog života, znači potpuno novo shvaćanje odnosa prema Bogu, iz čega slijedi, da se pokrštena stranka u ženidbi s nekrštenom u prvom slučaju osjeća u ropstvu, što nije slučaj kod ženidbe sklopljene kao mješovite. A ovo ropstvo, koje osjeća pokrštena stranka, da je glavna misao i osnov za Pavlovu povlasticu. — Ali i Creusen ne niječe, da bi se takova ženidba, koja nije sakramentalna i izvršena, mogla razriješiti papinskom vlašću, ne ulazeći u pitanje, da li je oportuno, da se to učini.

III. Najnovija crkvena praksa definitivno je riješila sva ova pitanja prema gore spomenutim principima i u prilog mišljenja i naučavanja većine teologa i kanonista. Jer verifikacija pogodnosti vjere nije ograničena na jedan slučaj, a ne radi se o ženidbi tvrdoj i izvršenoj, kojoj jedino pripada karakter apsolutne nerazrješivosti. Riješeni slučajevi najbolje će cijelu stvar osvijetliti. Ograničujemo se na slučajeve, koji su već do sada bilo gdje publicirani:

a) Slučaj iz breslavske biskupije: Krštena nekatolikinja sklopi godine 1919. ženidbu sa židovom pred civilnom vlašću. Ženidba je bila nesretna. Godine 1924. žena se obrati na katoličku vjeru i želi sklopiti novu ženidbu sa katoličkom osobom. Radi toga zatraži od crkvene vlasti, da prijašnju njezinu ženidbu ili proglasi nevaljanom radi zapreke razlike vjere, ili da joj se dozvoli uporaba Pavlove povlastice. Kongregacija Oficija 2. aprila 1924. godine odgovori: »Perpensis omnibus casus adiunctis mulierem admitti posse ad novum matrimonium cum viro catholico contrahendum. SS. D. N. Pius XI. approbavit«.[62] — Jasno je, da se ova ženidba nije mogla

[60] 1 aug. 1759; 27 sept. 1848 itd.

[61] Nouvelle Revue Théologique 50 (1923), str. 88—95.

[62] Periodica de re morali etc. XXI (1932), p. 170 i dalje; Archiv für kath. Kirchenrecht 104 (1924), str. 574.

proglasiti nevaljanom radi zapreke razlike vjere, pošto spomenuta osoba nije krštena u katoličkoj Crkvi (kan. 1070). Manjak u obdržavanju bitne forme ne postoji.[63] Da li se mogla upotrebiti Pavlova povlastica, prijeporno je, kako smo gore vidjeli, jer sam tekst Pavlove poslanice Kor., gdje je o tome govor, kao i crkveno zakonodavstvo[64] pretpostavljaju ženidbu sklopljenu između dvije nekrštene osobe. Ženidba je dakle razriješena papinskom vlašću na podlozi pogodnosti vjere.

b) Slučaj iz helenske biskupije (Amerika): Nekršteni muškarac i žena krštena u sekti anglikanskoj sklope ženidbu. Poslije, iza kako je ženidba konsumirana, muž zaželi da se pokrsti i da sklopi novu ženidbu s katoličkom osobom. S. Kongregacija Oficija riješi 5. novembra 1924.: »Consulendum Ssmo, pro gratia dissolutionis vinculi naturalis primi matrimonii contracti... in favorem fidei«. Papa odobri riješenje.[65] — Iz odgovora Kongregacije izgleda, kao da je ženidbeni vez razriješen prije krštenja nekrštene stranke. Malo niže ćemo se posebno još tim pitanjem pozabaviti.

c) Slučaj riješen 10. jula 1924.: Muž kršten nekatolički sklopi ženidbu sa nekrštenom ženom. Ženidba je konsumirana. Poslije nekog vremena žena ostavi muža, a on prijeđe na katoličku vjeru i želi sklopiti novu ženidbu s katoličkom osobom. U tu svrhu učini interpelacije, kako su propisne kod uporabe Pavlove povlastice i dobivši negativni odgovor sklopi novu ženidbu. Međutim se porodi sumnja u valjanost te ženidbe i slučaj bi dostavljen sv. Kongregaciji Oficija na riješenje. Papa dadne dispenzaciju ženidbe sklopljene s nekrštenom osobom, da muž, obnovivši privolu ad cautelam, može sklopiti novu ženidbu s katoličkom osobom, s kojom živi.[66] — U ovom slučaju bilo je sumnjivo pravo na uporabu Pavlove povlastice, kako smo gore spomenuli. Zato se traži obnova privole »ad cautelam«, zato je upravo dispenzacija kao takova podijeljena ad cautelam, ukoliko nije sigurno razrješenje prijašnje ženidbe Pavlovom povlasticom.

---

[63] Sr. Ius Pontificium XV (1935), str. 128.

[64] Kan. 1120 i adnotacije kard. Gasparrija za ovaj kanon.

[65] The Ecclesiastical Review 1925, str. 188; Periodica XIV (1926), str. 19 i dalje; Monitore ecclesiastico 37 (1925), str. 193, itd.

[66] »a daigné accorder la faveur de la dispense du mariage contracté avec l'infidele, afin que, en renouvelant le consentement ad cautelam, le mari puisse contracter validement un nouveau mariage avec la personne catholique avec laquellee il vit. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Sr. L'Ami du Clergé 42 (1925) str. 409; Nouvelle Revue Théologique 52 (1925), str. 499 i dalje. Sr. takoder slučaj riješen 16 aprila 1926, u Nederlandsche Katolieken Stemmen 1926, str. 310 i dalje, gdje se radi o ženidbi nekrštenog muža sa ženom krštenom izvan katoličke Crkve.

d) Gasparri donosi jedan slučaj riješen za Leona XIII.: Izak i Rebeka sklope ženidbu. Poslije Izak dadne Rebeki otpusnicu, a ona se pokrsti, ali ne sklopi nove ženidbe. Izak stupi u odnošaj sa Antonijom, s kojom rodi djecu, koju katolički odgoji. Međutim zaželi da primi krst i da ostane u ženidbi s Antonijom. Kongregacija odgovori 23. maja 1894.: »Supplicandum Ssmo pro gratia dispensationis«, što papa potvrdi.[67]

Uzevši u obzir nauku teologa i kanonista i gore spomenute slučajeve crkvene prakse možemo da izvedemo slijedeće zaključke:

Papa može svojom vrhovnom vlašću razriješiti ženidbu sklopljenu između dvije nekrštene osobe, ako se jedna osoba pokrsti, ma da je ženidba izvršena i poslije krštenja te osobe. Ovakova se ženidba uz dane uvjete može razriješiti i uporabom Pavlove povlastice, kako je već spomenuto.

Može papa razriješiti ženidbu sklopljenu između nekrštene osobe i osobe krštene izvan katoličke Crkve, ako ova posljednja prijeđe u katoličku Crkvu.

Može razriješiti ženidbu sklopljenu između dvije nekrštene osobe, nakon krštenja jedne stranke (ukoliko se ova ne posluži Pavlovom povlasticom i sklopi novu ženidbu), ako i druga stranka želi da se pokrsti. O ovom slučaju vrijede posebne opaske. Vidi dolje pod IV, br. 2.

Sva se ova razriješenja podjeljuju, ako to traži pogodnost vjere — favor fidei — koje bilo stranke. Ova nauka potvrđena praksom otvara nam vrata i vodi nas logično do daljnjih izvoda i zaključaka, naime:

Papa može razriješiti ženidbu sklopljenu između osobe nekrštene i osobe krštene u katoličkoj crkvi i sklopljenu sa oprostom od zapreke razlike vjere, makar ženidba bila i izvršena, ako to traži interes vjere katoličke stranke. Doduše kanon 1120 ističe, da se kod takovih ženidaba ne može upotrebiti Pavlova povlastica. No tim je, kako se vidi iz poređaja dvaju paragrafa, koji su po sebi suvišni,[68] protivno prijašnjem naučavanju istaknuto, da razrješenje

---

[67] Tractatus can. de matrimonio, ed. nova, n. 1163. Sr. također slučaj riješen 30 aprila 1908, Collat. Brug. t. XIV, str. 241 i dalje.

[68] Vidi tumačenje oviju paragrafa kod **Triebs,** cit. dj. str. 726. Gore smo kod slučaja riješenog 10 jula 1924 već istakli, da je sumnjivo, da li se u ovakovom slučaju može ženidba riješiti po Pavlovoj povlastici. Kad je to u sebi sumnjivo, onda je crkveno zakonodavstvo postavilo pravilo i zakon, da nema mjesta takovoj uporabi, i ako bi možda eventualno objektivno bilo mjesta. Jednako onako, kako se na pr. u kan. 1076 § 3 zabranjuje ženidba u svakom slučaju između krvnih srodnika u izravnoj lozi ili u prvom stepenu poprečne loze, jer je u pitanje naravno pravo. Jednako u kanonu 1060 i 1070, gdje je u pitanju božansko pravo, koje i ako u pojedinom slučaju ne obvezuje, još ostaje obveza crkvenog zakona.

takove ženidbe ne spada pod Pavlovu povlasticu, prema kojoj se može razriješiti samo ona ženidba, koja je sklopljena između dvije nekrštene osobe. Ali nije tim isključeno razriješenje povlasticom vjere papinskom vlašću.

Papa može razriješiti ženidbu sklopljenu između dvije nekrštene osobe, ili ženidbu između krstene i nekrštene osobe, poslije krštenja obadviju, ali samo u slučaju da ženidba nije nakon krštenja obadviju stranaka izvršena. Ako je izvršena nakon krštenja jedne stranke, može se poslije razriješiti. U ovom slučaju razriješenju nije juridički osnov pogodnost vjere, nego nepotpunost ženidbe i zamjenična vlast papina dispenzirati u božanskom zakonu ukoliko je njegova obveza proizvedena ljudskom voljom. Spomenuta naime ženidba je u pravnom smislu izvršena i tvrda (izvršena prije krštenja obadviju stranaka, a tvrda postala po sakramentu t. j. krštenjem obadviju), koja se može riješiti iz pravednog i teškog razloga, kao što se rješava ženidba između dvije krštene osobe sklopljena, a nikako poslije sklapanja ženidbe neizvršena (kan. 119). Samo tvrda i izvršena ženidba je apsolutno nerazrješiva, a spomenuta ženidba nije takova, jer nije izvršena iza kako je postala tvrda, t. j. poslije krštenja obadviju stranaka, kada je ta ženidba postala sakramenat. Izvršenje njezino prije krštenja obadviju stranaka, po kojem je ženidba postala slika duhovnog jedinstva Krista i Crkve, ne može predstavljati ono nerazdruživo jedinstvo između Krista i Crkve i po tijelu, kao što ne može predstavljati i izvršenom činiti spolni saobraćaj dviju krštenih osoba prije same sklopljene ženidbe.

Na ovom istom temelju može papa razriješiti ženidbu između krštene i nekrštene osobe, ako ona nije nikako konsumirana, jednako kao i ženidbu između dvije krštene osobe. Apsolutno je nerazrješiva jedino ženidba tvrda i izvršena, tako da se ona ne može riješiti ni onda, ako bi to tražila pogodnost vjere, kao na pr. ženidba sklopljena između katolika i krštenog nekatolika, ako je izvršena, ne može se razriješiti i ako bi eventualno postojala pogibelj za vjeru katoličke stranke. Može se učiniti samo rastava od stola i postelje. Isto tako, ako bi jedan bračni drug otpao od vjere, makar se upisao u nekršćansku sektu, što je sve po sebi jasno.

IV. Pretpostavivši ovu crkvenom praksom utvrđenu nauku i svraćajući posebnu pažnju našem temeljnom problemu, otvaraju nam se nova pitanja, dijelom samo teoretske, a dijelom i praktične prirode.

1. Iz gornje naše argumentacije izlazi dokazana vlast Crkve razriješiti nesakramentalnu ženidbu samo onda, ako za nju postoji juridički temelj, interes ili pogodnost vjere. Dokazana je također vlast Crkve razriješiti vez izvršene ženidbe, bila ona sakramentalna ili nesakramentalna, a u potonjem slučaju samo, ako je mješovita, jer se vlast Crkve ne proteže na nekrštene. Drugi koji juridički temelj, mimo spomenutih, nije dan ni dokazan. Teoretski mo-

žemo pretpostaviti, da bi se juridički osnov mogao naći i u nekom drugom svrhunaravnom dobru, koje je konkretno teško označiti.[69] Iz toga izvodimo zaključak, da se spomenuta nesakramentalna izvršena ženidba ne može razriješiti, ako ne postoji dotični juridički osnov, i ako bi bilo razloga za razriješenje, kao što na pr. kod razriješenja sakramentalne neizvršene ženidbe, jer treba dobro lučiti razlog za dispenzaciju i juridički osnov. Primjenjujući taj zaključak na konkretno pitanje svečanih redovničkih zavjeta ili višega reda izlazi, da se ni svečani redovnički zavjeti, a pogotovo viši red, ne mogu smatrati pravnim osnovom za razriješenje spomenute ženidbe. Abstrahiramo ovdje od mišljenja nekih teologa i kanonista, da svečani zavjeti razrješuju ženidbeni vez po naravnom ili pozitivnom božanskom zakonu, koja mišljenja mogu da se smatraju neutvrđena i danas općenito napuštena.[70] Radi rečenog ne može se u pojedinačnom slučaju riješiti ženidbeni vez nesakramentalne izvršene ženidbe, ako bi krštena stranka položila svečane redovničke zavjete ili primila više redove. A isto tako ne može se zakonski odrediti, da položeni redovnički zavjeti razrješavaju spomenuti ženidbeni vez. Ni u slučaju razriješenja sakramentalne nekonsumirane ženidbe (kan. 1119) svečani zavjeti ne čine pravnog osnova za razriješenje, nego samo razlog, koji je od crkvenog zakonodavca ovlaštenog na to sklonio, da taj razlog zakonski postavi kao normu za svaki slučaj. K tome ne vidi se nikakvog opravdanog razloga tvrditi, da bi razriješenje takove ženidbe radi zavjeta bilo potrebito ili nužno. U slučaju da bi krštena stranka stupila u red (odnosno svećenički stalež), a druga stranka ostala nekrštena, razriješenje ženidbenog veza bi moglo ići samo u prilog nekrštenoj stranci i prema tome ne bi nikako pogodovala vjeri, nego protivno. No ako bi i druga stranka primila krst, onda nastupa novi slučaj. Ta bi ženidba postala sakramentalna, ali poslije krštenja obadviju stranaka neizvršena, pa bi se mogla razriješiti papinskom vlašću, ako bi za to postojao razlog, što je vrlo lako moguće. Na temelju samog ka-

---

[69] Tako na pr. **Vidal** piše: »Ergo quandocumque adsit necessitas obtinendi boni multo excellentioris, quale profecto est bonum religionis et infidelium, quando per conversionem unius coniugis incipit illud matrimonium subiici iurisdictioni Ecclesiae...«. **Wernz-Vidal,** Ius canonicum, tom. V De matrimonio, Romae 1928, n. 636, str. 775; Gasparri označuje to općenito »in fidei favorem et salutem animarum«, »in favorem fidei et propter salutem animarum«, »qrando salus animarum id exigit« itd. (cit. dj. n. 1156 i dalje). Jasno se vidi iz ovoga načina izražavanja pretpostavka, da papa može razriješiti vez nesakramentalne ženidbe radi njezine manje čvrstoće, ne vodeći računa o pravnom osnovu takovog razriješenja. Ovakova mogućnost razriješenja nije dokazana, a svakako bi nešto drugo bila nego povlastica vjere. Upućujemo na naše izlaganje gore.

[70] Vidi **Sanchez,** cit. dj. lib. II, disp. 19.

nona 1119. ne bi se razriješila, jer taj kanon pretpostavlja ženidbu neizvršenu između dvije krštene ili jedne krštene i jedne nekrštene osobe.

Nije nepoznato, da ima kanonista u novije vrijeme, koji u ovom pitanju zastupaju mišljenje protivno ovdje izloženom, a to dolazi odatle, što dovoljno ne uvažavaju pravnog temelja razriješenja nesakramentalne izvršene ženidbe, kako smo mi već gore istakli.[71]

2. Drugo ne malo važno pitanje je pitanje učinka akta papinskog razriješenja gore spomenutih ženidaba povlasticom vjere, naime da li sam taj čin imedijatno i direktno razrješuje ženidbeni vez ili samo daje pravo na razriješenje, tako da razriješenje nastupa istom onda, kad ona osoba, u koje korist je dotična dispenzacija podijeljena, sklopi novu valjanu ženidbu.

Imajući pred očima temeljnu misao Pavlove povlastice, koja je ista za povlasticu vjere u cijelom njezinom opsegu, te juridički njezin osnov, možemo ovo pitanje riješiti analogno sa Pavlovom povlasticom. Ne treba smetnuti s uma odnošaj Pavlove povlastice prema povlastici vjere. Znamo, da se kod uporabe Pavlove povlastice ženidba ne rješava samim negativnim odgovorom na postavljene interpelacije, nego se tada samo stječe pravo na sklapanje nove ženidbe, a prva ženidba se rješava, istom kad krštena osoba uistinu sklopi novu ženidbu (kan. 1126). Da bude analogija opravdana, odnosno da se opravda protegnuće ove norme na cijelu povlasticu vjere, treba dalje ispitati, da li je ta norma samo crkvenog prava ili je izvod iz same misli i temelja Pavlove povlastice, prema tome ovisna o samom juridičkom temelju razriješenja ženidbe.

Još Gracijan i dekretisti nisu u tom pitanju jasni ni na čistu.[72] Bernardo od Pavije prvi postavlja princip, da se ženidba razrješava istom kad krštena stranka sklopi novu valjanu ženidbu.[73] Ovu

---

[71] Sr. **Dr Smet,** cit. dj. n. 339. S našim zaključkom slaže se Wernz (cit. dj. n. 702, nota 71, str. 1048) no polazeći s drugog stanovišta.

[72] c. 2 Caus. 28 q. 2; Sravni **Knecht,** Handbuch des katholischen Eherechts, 1928, str. 707, gdje se citiraju dekretisti i navode njihove nauke.

[73] »Quod si infidelis, quae prius non consentiebat cohabitare venit ad fidem et virum suum repetit, distinguendum puto, an vir, priusquam ipsa converteretur, aliam accepit uxorem, in quo casu non ei redderetur, sed cum secunda maneret; si vero prius ipsa conversa est, quam iste aliam acciperet, puto ipsum sibi esse reddendum; cessante enim causa dissidii, debuit cessare dissidium. Et videtur tam doctori meo Hugoni quam mihi, quod cogendus sit eam recipere, licet in C. XXVIII. q. 2 Si infidelis (c. 2) dicatur, quod contumelia creatoris solvit ius matrimonii erga eum, qui relinquitur, unde videtur, quod statim ab ea fit liber; sed intelligendum est, quod solvat ipsa in infidelitate remanente«. **Bernardi,** Papiensis, Summa de matrimonio (edit. Th. Laspeyres, Ratisbonae 1860), cap. 4 (pag. 291).

nauku usvojio je Inocent III. i istumačio ju kao osnovanu u samoj naravi Pavlove povlastice, te prema tome imamo autoritativno tumačenje.[74] Dokaz tome je sama temeljna misao Pavlove povlastice, koja je sadržana u tome, da krštena stranka ne bude prisiljena živjeti u uzdržljivosti radi vjere ni živjeti s nekrštenim bračnim drugom kao u ropstvu. Pošto se pak od te nužde oslobođava jedino na taj način, da sklopi novu ženidbu, slijedi, da istom sklapanjem nove ženidbe prestaje vez prijašnje.[75]

Ova ista misao i isti juridički osnov vrijedi i za povlasticu vjere. Zašto bi se uopće ženidba razrješavala, ako ne radi toga, da se sklopi nova ženidba? Slijedi prema tome, da se pri uporabi povlastice vjere ili pri papinskoj dispenzaciji, kojom se daje razriješenje ženidbenog veza, ženidba razrješava istom onda, kad osoba, u čiju se korist daje takova dispenzacija, uistinu sklopi novu ženidbu. Čin papinskog akta dispenzacije ima se prema tome tumačiti tako, da ona daje pravo na razriješenje ženidbenog veza, odnosno na novu ženidbu (kao negativni odgovor na postavljene interpelacije kod uporabe Pavlove povlastice), ali da ženidbeni vez prve ženidbe ostaje na snazi dotle, dok se ne sklopi nova ženidba. Ovo mišljenje zastupa i Gasparri izvodeći to iz analogije sa Pavlovom povlasticom i smještajem kanona 1126 u Zakoniku.[76]

No uz ovakovo tumačenje ipak nam ostaje jedna velika teškoća. Lako ćemo moći shvatiti i primijeniti ovo tumačenje, ako se radi o razriješenju ženidbe sklopljene između dvije osobe prije krštenja, ako se daje dispenzacija poslije krštenja jedne, ili ako se radi o mješovitoj ženidbi, pa se krštenoj osobi daje dispenzacija, ili uopće ako se daje dispenzacija jednoj stranci, dok je druga nekrštena. Ali je posve drugi slučaj, ako se daje dispenzacija nekrštenoj stranci, dok je druga već prije krštena, kako je to u gore spomenutom florentinskom slučaju, ili helenskom slučaju (gore navedenom pod b) ili onom gore navedenom pod d). Lako je tu teškoću shvatiti, ako se ima pred

---

[74] »Si enim alter infidelium coniugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo, vel non sine blasphemia divini nominis, vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum, ei cohabitare volente: qui relinquitur, ad secunda, si voluerit, vota transibit! et in hoc casu intelligimus, quod ait Apostolus: Si infidelis discedit, discedat; frater enim vel soror non est servituti subiectus in huiusmodi«. c. 7 X De divortiis 4, 19. Na drugom mjestu potvrđuje to, da ako druga ženidba nije sklopljena u vrijeme kad se i druga stranka krsti, da se onda ne može sklopiti nova ženidba: »Quod si conversus ad fidem, et illa conversa sequatur ante, quam propter causas praedictas legitimam ille ducat uxorem, eam recipere compelletur« c. 8 X 4, 19.

[75] Sr. tumačenje kod **Sanchez** cit. dj. lib. VII, disp. 54, n. 5; disp. 76, n. 8.

[76] Tractatus can. de matrimonio, edit. nova, n. 1167.

očima, da se pravo na razriješenje ženidbe daje in favorem fidei i na onoj misli, koju smo gore istakli kod Pavlove povlastice i koja nije razlog razriješenja (causa dispensationis) nego pravni osnov, kako smo to tokom cijele ove rasprave pokazali. Predstavimo si konkretno helenski slučaj: Ženidba se razrješava »in favorem fidei« još nekrštene stranke. Teško je zamisliti juridički učinak toga reskripta za još nekrštenu stranku prije njezina krštenja (kan. 36); i k tome pogodnost vjere te iste stranke prije krštenja. Ukoliko bi se to pretpostavilo, onda bi značilo, da se daje intuitu baptizmatis seu fidei. A to nije ona misao, koja se očituje u Pavlovoj poslanici: »non enim servituti subiectus est frater, aut soror...« Prema tome bi se za juridički osnov razriješenja uzela vjera, krštenje, ono što još ne postoji, nego što će istom postojati, naime kad dotična osoba primi krštenje. Slijedi, da se istom onda može na podlogi toga juridičkog temelja podijeliti dotično razriješenje. Još više: Dato non concesso, da to riješenje ima svoj efekt prije krštenja dotične stranke, kako bi se mogao shvatiti slučaj, ako bi ta nekrštena osoba, dobivši takovo razriješenje ženidbe, promijenila svoju odluku o krštenju i ne htjela se krstiti? Da li bi postojao taj temelj za razriješenje? Ona bi dobila razriješenje ženidbe ne in favorem fidei, nego protivno in eius praeiudicium.[77]

Dalje, u slučaju imamo drugu stranku krštenu. Postavljajući pitanje o momentu razriješenja ženidbe i učinka papinske dispenzacije, u svakom slučaju susretamo poteškoću: Uzmemo li, da se, kako je gore rečeno, razrješava ženidbeni vez sklapanjem nove ženidbe, pitanje nastaje, kada nastupa taj momenat, kada se nova ženidba sklapa, prije ili poslije krštenja. Ako prije krštenja, onda susrećemo za takovu ženidbu zapreku razlike vjere između krštene i nekrštene osobe. Bez oprosta od te zapreke ne može biti dotična ženidba valjana. K tome imamo poteškoću u pretpostavci, da dotična osoba promijeni svoju odluku o krštenju, što bi dovelo do zaključka, da je dotično razriješenje dano, kako smo gore spomenuli, in praeiudicium fidei a ne in favorem. — Ako se uzme, da se nova ženidba sklapa poslije krštenja dotične nekrštene stranke, onda imamo momenat, kad su obadvije stranke krštene i kad je prva ženidba prestala biti nesakramentalnom pa dosljedno ne može više biti govora o razriješenju ženidbe in favorem fidei, nema više

[77] Očito je, da se naši izvodi direktno protive mišljenju prof. **G. Oesterle-a** iznesenim u Theol. prakt. Quartalschrift 87 (1934), str. 577, gdje tvrdi, da je moguće razriješenje ovakove ženidbe, kakova je u našem slučaju, samo prije krštenja nekrštene stranke, a nikako poslije. Čini se, da on pušta iz vida neke bitne momente u ovom pitanju, a naročito juridički osnov za razriješenje ženidbe po povlastici vjere. Mimo toga i sama tvrdnja, da se takova ženidba ne bi mogla razriješiti poslije krštenja obadviju stranaka, ne može se održati, jer nije isto, da li je ženidba konsumirana prije ili poslije krštenja, kako smo mi gore istakli.

mjesta uporabi povlastice vjere, nego je moguće samo riješenje ženidbe konsumirane i tvrde, ukoliko poslije krštenja obadviju stranaka ženidba nije izvršena (razlikuj matrimonium consumatum et ratum od matr. ratum et consumatum!).

No tekst otpisa S. Kongregacije u helenskom slučaju izražava se tako, kao da se daje razriješenje ženidbenog veza prije krštenja nekrštene stranke, dok je ženidba još nesakramentalna, kad veli: »dissolutionis vinculi naturalis matrimonii contracti...« Jer ako bi se riješenje efektuiralo poslije krštenja, onda se ne bi mogao nazvati vez naravne ženidbe nego sakramentalne.

Ma da tako na prvi pogled izgleda, ipak se taj otpis može i drukčije tumačiti, da se naime misli onaj ženidbeni vez, koji je kao naravni sklopljen između dotičnih osoba ne intendirajući direktno, kakav je on kasnije postao. A sklopljen je (»contracti«) uistinu kao naravni, nesakramentalni. Svakako u ovom pitanju moramo čekati konačni sud kongregacije, koja je jedina mjerodavna u ovom pitanju.

Dok toga nemamo, možemo spomenutu poteškoću riješiti jedino na taj način, da suglasno sa temeljnom mišlju Pavlove povlastice primijenimo princip kanona 1126 i na ove ženidbe. Primijenivši to na konkretni slučaj, moramo zaključiti, da se ženidbeni vez ne razrješava prije krštenja nekrštene stranke, nego istom sklapanjem odnosno osnaženjem nove ženidbe, drugim riječima poslije krštenja. A jer je u takovom slučaju prva ženidba po krštenju postala sakramentalna, ona se ne može riješiti povlasticom vjere, nego na drugom pravnom osnovu, naime vlasti papinoj razriješiti vez sakramentalne neizvršene ženidbe, odnosno izvršene sakramentalne, koja naime nije izvršena poslije krštenja obadviju stranaka. Favor fidei onda nije pravni osnov razriješenja, nego razlog na razriješenje (causa dispensationis). Kao takav i u gore spomenutom slučaju favor fidei može da znači samo razlog razriješenja.

3. Glede općeg principa izraženog u kanonu 1127[78] ne možemo nikako sumnjati, da se odnosi na povlasticu vjere u cijelom

---

[77a] Naši izvodi ne dolaze u sukob s definicijom povlastice vjere, kako ju je formulirao Creusen (Nouvelle Revue Théologique 52 (1925), str. 229; Vermeersch-Creusen, Epitome (4) 1930, n. 427), a poprimio Santini (Periodica, na cit. mj.), jer ta definicija obuhvaća pogodnost vjere kao takovu i može se protegnuti na slučajeve i izvan ženidbe, kao na pr. kod krštenja, pa je tako i kan. 1127 samo jedna aplikacija na ženidbu. No kod ženidbe se može primijeniti samo u jednom dijelu svog opsega, ukoliko naime to dopušta sama narav te ustanove. Tako se ne može primijeniti na ženidbu sklopljenu između dvije osobe, kojih je obadviju krštenje dvojbeno. A tako je i u našem slučaju obzirom na izraz »acquirendae«. Definicija naime glasi: »Privilegium fidei est ius eligendi in quovis casu dubio solutionem probabilem quae fidei acquirendae aut servandae favet«.

[78] In re dubia privilegium fidei gaudet favorem iuris.

njezinom opsegu. Sama njegova analiza, njegov osnov u usporedbi sa temeljnom misli povlastice vjere to očevidno pokazuju. Obzirom na sumnju krštenja u pojedinom slučaju vrijede izuzeci postavljeni sigurnom obvezom božanskog prava.[79]

Abstrahiramo od daljnjih izvoda, koji imaju samo teoretsku vrijednost, ali samo malu ili nikakvu praktičnu korist.



---

[79] Sr. Instrukciju Kongregacije Oficija od 18 dec. 1872 (**Gasparri,** Fontes IV, 1024, p. 327; Collectanea S. C. de Prop. Fide II, n. 1392, p. 59); Odgovor iste Kongregacije od 19 aprila 1899 (Fontes IV, n. 1220, p. 513 sl.; Collectan. II, n. 2043; ASS XXXI, 694 i sl.) sa citiranim prijašnjim dekretima i odgovorima. K tome: **J. Creusen** u časopisu Nouvelle Revue Théologique 52 (1925), str. 230 i dalje; **Schaepman** u čas. Nederlandsche kath. Stemmen 1925, str. 57; **Vermeersch** u časop. Periodica XIII (1925), str. 212, gdje ispravlja svoje pređašnje mišljenje izneseno u Periodica X (1922), str. 27; Arendt, u čas. Ephemerides Theologicae Lovanienses I (1924), str. 174—184, naročito str. 181.

Obraćenje izabranog naroda

Rim. IX—XI

Stjepan Kukolja

Židovski narod u ekonomiji spasenja

Jehuda, onaj koji priznaje ili hvali Boga,[1] to je narod kome je Gospodin namijenio posebnu i najodličniju zadaću u spasenju čitavog čovječanstva.

Zemlja u kojoj su se zbivali najveći događaji u historiji roda ljudskoga, zove se Palestina, Hanaanska zemlja, obećana zemlja, zemlja meda i mlijeka.[2] Ovu je zemlju Gospodin obećao i dao onima koje je odabrao, i kojima je iskazivao posebno bogatstvo svoje beskrajne ljubavi.

Stoga se i zove taj narod odabranim narodom. Oni su Izraelci t. j. Božji narod, jer su Gospodinu, a Gospodin njima veoma blizu.

Vrlo je zgodno označio glasoviti biblicista Lagrange povijest Izraelaca riječima: »Povijest Izraelaca je kao tragedija koja se odigrala pred poganima, a završuje se apoteozom Boga Izraelova.«[3]

Izraelski je narod imao biti prema veličanstvenom planu Božjem vrlo važan faktor u ekonomiji spasenja. Razmatrajući divne namjere što ih je dobri Bog imao sa židovskim narodom, mi se duboko klanjamo i divimo svemogućnosti Božjoj kao i lakoći kojom ona izvodi svoje, za nas neistražljive, putove.

Čovjek, kao i čitav vidljivi i nevidljivi svijet djelo su ljubavi Božje. Očekivali bismo kod razumnih bića reciprocitet ljubavi prema svom Stvoritelju. Nerazumni stvorovi dali su i davaće taj reciprocitet, dakako prema svojoj prirodi i na svoj način.

Čovjek, ta uistinu najljepša slika Božja, sprema se u času, kad bismo od njega očekivali Te Deum za sve svrhunaravne, nuznaravne (praeternaturalia) i naravne darove, na čin koji nas pot-

---

[1] Cor. a Lapide: Commentaria in omnes s. Pauli epist., p. 65.

[2] Exod. 3, 8.

[3] »L'histoire d'Israël est comme une tragédie jouée devant les païens, et qui se termine par l'apothéose du Dieu d'Israël«, M. J. Lagrange: Saint Paul: Épitre aux Romains, p. 67.

puno zapanjuje. On u tom času počinja najveći apsurd i sarkazam — grijeh.

Prvi čovjek Adam, i prva žena Eva počiniše grijeh, istočni, smrtni grijeh. Tim jedinim činom počinio je prvi čovjek, reprezentant sviju generacija, najtežu revoluciju i srušio prvotni plan Božji. To je onaj grijeh što ga je počinio prvi čovjek kršeći zapovijed Gospodnju: »Ali s drveta znanja dobra i zla ne jedi; jer u kojigod dan uzjedeš s njega, smrću ćeš umrijeti«.[4]

Čovjek, najplemenitiji stvor Božji na zemlji, postao je neprijatelj Gospodinu i raskinuo zlatnu nit milosti posvetne koja ga je vezala sa Stvoriteljem. Istočnim je grijehom čovjek neizmjerno uvrijedio svoga Stvoritelja.

Grijeh i uvreda Boga je neizmjerno i jedino zlo u pravom smislu te riječi. Shvatiti težinu toga zla može samo Bog, jer neizmjerno može da shvati samo Neizmjerni. »Grijeh je: bezakonje«.[5]

Istočnim grijehom pao je čovjek u bezdan siromaštva, jer je izgubio sve svrhunaravne i nuznaravne (praeternaturalia) darove. Naravni su mu darovi doduše ostali, jer pripadaju nužno razumnoj čovječjoj naravi, ali ni oni nijesu ostali bez promjene. Razum je izgubio svoj prvotni intenzitet, a volja, kraljica duševnih moći čovječjih, postala je sklona na zlo.

Svemu tome pridružio se izgon iz raja zemaljskoga. Prvi ljudi nijesu bili vrijedni da stanuju u vrtu raskoši, stoga ih je Bog izagnao iz njega da »u znoju lica svoga« kao prognanici »jedu kruh svoj«.[6]

Stanje prvih pretstavnika čovječanstva bilo je doista vrlo bijedno. Ovdje potpuno pristaju riječi Pisma: »Koji jedahu poslastice, ginu na ulicama; koji odrastoše u skrletu, valjaju se po buništu«.[7]

Strašne je tragove na prvim ljudima ostavio grijeh. Bili su kao orobljeni. Ono najsvetije i najdragocjenije, sveti plašt milosti Božje, bio je uništen, satrt. Prvi pretstavnici roda ljudskga bili su potpuno bijedni na tijelu i na duši.

Njihovo je tijelo sazrilo da postane prah iz kojega je stvoreno,[8] a duša im potpuno zrela da primi takoder sebi primjerenu plaću, vječni pakao.

A što sada? Mislim da čovjek psihološkom nuždom iza učinjena grijeha dolazi na to pitanje. Da, što sada? On nema u sebi ničega o što bi se podupro, da nađe ma samo i sjenu pozitivna odgovora na to pitanje koje neumoljivom nuždom traži odgovor, a prijeti i strašnim paklom u slučaju negativna odgovora.

---

[4] Gen. 2, 17.

[5] I. Joan. 3, 4.

[6] Gen. 3, 19.

[7] Thren. 4, 5.

[8] Gen. 3, 19.

Strašan li je to čas za čovjeka kojega je odgovor mogao biti samo negativan.

I u tom strašnom času rješava to otsudno pitanje sam Gospodin Bog. To drago Božje rješenje jasno ćemo spoznati istom na sudnjem danu. »Bog je ljubav«,[9] kaže sv. Ivan. Pa i tu tešku nesreću pada prvog čovjeka, rješava Bog samo neizmjernošću svoje ljubavi.

Kažnjavajući prvog čovjeka, za taj strašan prekršaj, a kažnjavajući u njem i nas sve, taj Sudac pun ljubavi podjeljuje čovjeku u ime svog presvetog Veličanstva: oproštenje, amnestiju. Toj najvažnijoj amnestiji prema kojoj sve amnestije iščezavaju, dodaje Bog svečano obećanje te nas po njemu opet iznenađuje neizmjernošću svoje ljubavi i dobrote.

On će poslati Sina jedinoga[10] da spasi čovjeka, da ga pomiri s nebom, i da ga oslobodi od pakla. To se svečano Božje obećanje, kao granitni, ničim nerazorivi spomenik, nalazi u prvom Evanđelju. Božji čovjek Mojsije rasvijetljen Duhom Svetim, zabilježio ga je ovako: »Neprijateljstvo ću metnuti među tebe i ženu, sjeme tvoje i sjeme njezino; ona* će satirati glavu tvoju, a ti ćeš vrebati petu njezinu«.[11]

Đavao-zmija koji je ljude zaveo na grijeh, biće satrt Sjemenom Žene, a ljudi postaće opet sinovi Božji i baštinici kraljevstva nebeskoga.

Tako je eto bio riješen prvi i najteži problem: Ljudski rod neće kao neka osuđena bijedna masa naći svoje vječno obitavalište

---

[9] I Ioan. 4, 8.

[10] Ioan. 3, 16.

[11] Gen. 3, 15.

* Kritično izdanje revidirane Vulgate ima: ipsa tj. žena. U hebrejskom originalu riječ: zera^c (muškog roda), znači: sjeme, potomak žene koji će satrti glavu zmiji.

Septuaginta ima prema hebrejskom originalu: *αὐτός*, iako je *σπέρμα* srednjeg roda.

Stari latinski prijevodi prevedeni iz grčkog imadu većinom ipse. (Bog. Smotra, god. XXIII broj 4 p. 366).

Vulgativni kodeksi imadu: ipsa i ipse. Zanimljivo je kako je taj: ipse, prelazio u: ipsa. Mislim da tu treba istaknuti osobito dva momenta. Prvi: slabo poznavanje grčkog, a osobito židovskog jezika u doba kad su se kodeksi prepisivali. Drugi: veliko poštovanje prema Bl. Djevici Mariji. Stavivši naime: ipsa, dogmatski stavak Gen. 3, 15 ostaje netaknut, a uz to se postizava gramatička pravilnost. Klasičan primjer za to u Kodeksu Toletanskom. On ima: ipse: Međutim u riječi »ipse« je **e** brisan, i nad njim napisan: **a.**

Sv. Jeronim, prevodilac sv. Pisma sa židovskog, i dobar poznavalac Septuaginte koju je vrlo cijenio, ima u »Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim«: **ipse.** Kaže: »Melius habet in Hebraeo: **ipse** conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum«. (Migne, P. L. XXIII p. 991).

u paklu, nego se je Gospodin smilovao i našao način kako će kao dobri otac skupiti oko sebe svoje zalutale ovce, uništiti tešku im optužnicu i otvoriti im svoje nebeske stanove.

Pitanje je riješio sam Bog, zato je i riješenje dostojno Boga.

S pisanim nerazorivim zakonom, zapisanim ne na kamene ploče, nego u živo ljudsko srce: sa živom nadom i čežnjom da što prije dođe Emanuel[12] koji će zbaciti strašnu težinu grijeha, koja ga je tištila, živjelo je potomstvo Adamovo.

No malo pomalo počele su se sve jače osjećati posljedice prvoga grijeha. Iza prolivene bratske krvi[13] došlo je razdoblje za koje kaže prorok iz Tarza: »Zato ih predade Bog pohotama srdaca njihovih u nečistoću da sramote tjelesa svoja među sobom samima, budući da zamijeniše istinu o Bogu lažju, i častiše i služiše stvoru protiv Stvoritelja koji je blagosloven navijek«.[14] Sveti Augustin primjećuje na to: »Uzljubiše tamu, a ne svijetlo, zavolješe sljepoću, a ne vid«.[15]

Da odvrati ljude s puta grijeha i nepravde, podizao je Gospodin pojedine pravednike, patrijarhe koji su riječima i životom svojim tumačili Božji zakon kao jedino ispravni životni put.

No kad je rod ljudski ostao i na to gluh, čuje se iz neba vrlo neobični tužni akord: »Pokaja se (Gospodin naime), što je stvorio čovjeka na zemlji«.[16] Zašto? Jer se Zemlja odvratila od Gospodina. Bolna diagnoza: »Videći Bog da je zloća ljudska velika na zemlji, i da je u svako vrijeme sve mišljenje srca njihova upravljeno na zlo«.[17] I došla je strašna kazan nanovo uvrijeđenog Boga: Gospodin uništi pokvarene stanovnike općim potopom.[18] Od ljudi ostade samo pravedni Noa i sinovi njegovi.

Da sačuva prvotnu objavu, i da rod ljudski dostojno spremi za dolazak Spasiteljev, odluči Gospodin u svojoj beskrajnoj mudrosti da od koljena Noina posebno izabere jedan narod, u čijoj će sredini neugasivo gorjeti luč vjere u jednoga pravoga Boga.

U općoj tami neznaboštva i krivoboštva izlaziće iz toga naroda neprestane reflektorske zrake koje će u sveopćoj duhovnoj tami biti uzvišena propovijed: Ima jedan Bog! Taj Bog će poslati Spasitelja svijeta!

Narod što ga je Gospodin tako odlikovao, bio je narod izraelski, židovski. Taj je narod dao čovječanstvu ujedno Spasitelja, Boga-Čovjeka, Isusa Krista.

---

[12] Is. 7, 14.

[13] Gen. 4, 8.

[14] Rom. 1, 24, 25.

[15] »Amaverunt enim tenebras et non lucem; dilexerunt caecitatem et non visionem«, Patrolog. lat. XXXVI, p. 645.

[16] Gen. 6, 6.

[17] Gen. 6, 5.

[18] Gen. 6, 17.

Čuvari najbogatijih trezora

Praotac ovoga, od Boga izabranog naroda, bio je, Bogu i Židovima vrlo omiljeli, Abraham. Patrijarha Abram a kasnije Abraham, živio je u zemlji »Ur Chaldeorum«.[19] Iz zemlje haldejske pozove Gospodin Abrahama u novu, njemu nepoznatu zemlju hanaansku da oživotvori s njim i njegovim potomstvom veličanstveni svoj plan. »Izidi iz zemlje svoje, i od roda svojega, i iz doma oca svojega, pa idi u zemlju koju ću ti ja pokazati«.[20]

Da nagradi tu veliku žrtvu, nastavlja Gospodin: »I učiniću od tebe velik narod, i blagosloviću te, i proslaviću ime tvoje, i bićeš blagosloven«.[21] U tim je riječima postavljen temeljni kamen budućoj Božjoj državi, tu je postavljen temelj onim divnim obećanjima koja su se, kako ćemo vidjeti, stoljećima nizala iz ustiju Božjih proroka dok nije došao onaj koji treba da se pošalje, koji je iščekivanje naroda.[22]

Židovski je narod bio više nego samo tisućgodišnji branič vjere u jednoga pravog Boga, on je bio i jedini čuvar njezin. J e d n o b o š t v o je dragocjena biljka koja je uspijevala jedino i samo u zemlji odabranoga naroda.

Ne samo to! Kad je kasnije Bog pozvao Mojsija da izvede Izraelce iz ropstva egipatskih faraona, Mojsije po Božjoj zapovijedi uredi i kodificira čitav vjerski, privatni, socijalni i politički život naroda tako da se čitav taj život kretao oko jedne samo centralne točke — Boga.

To je teokracija. Bog svagdje i u svemu! Ta ideja prožima čitav javni i privatni život odabranoga naroda. »Židovski je narod bio u tom originalan, što njegovo državno uređenje nije bilo ni monarhijsko, ni oligarhijsko, ni demokratsko, nego t e o k r a t s k o«.[23]

To je jedini primjer takove državne forme u historiji ljudskoga roda, a čini se da će jedini i ostati. Tako je eto po kodeksu Mojsijevu sam Gospodin rukom svojom zahvatio u cio život svoga odabranog naroda. On Bog Izraelov, a Izrael njegov narod.

Kasnije su Izraelom vladali kraljevi. Došlo je do toga po jakom utjecaju okolnih neznabožačkih naroda, premda nije bilo u Božjoj intenciji. Gospodin je to dopustio. Židovski su si kraljevi bili svijesni da su samo vidljivi Božji zamjenici: pravi kralj u eminentnom značenju te riječi bio je uvijek Gospodin.

Razumljivo je dakle da je svijest: »Jedini Bog i nitko drugi naš je vladar i kralj«, silnim ponosom napunjala svakoga podanika

---

[19] Gen. 11, 31.

[20] Gen. 12, 1.

[21] Gen. 12, 2.

[22] Gen. 49, 10.

[23] »Le peuple juif avait cette originalité que sa constitution nationale n'était ni monarchique, ni oligarchique, ni démocratique, mais théocratique«, Revue biblique, 1906, Tom. III, p. 200.

one osebujne države koja se doista razvijala samo pod žezlom Neizmjernog Vladaoca — Boga.

Ali nije teokracija bila jedino dragocjeno blago što ga je posjedovao odabrani Božji narod.

Sveti Pavao gledajući pronicavim svojim okom sve ono što je Bog obećao i dao izabranom narodu, nabraja u zanosnom klimaksu silne riznice blaga čiji je vjerni čuvar i stražar bio narod židovski.

Evo kako to sve izbraja u svojoj glasovitoj poslanici Rimljanima — za koju je rekao Sabatier da bi se mogla nazvati: »Religijska filozofija čovječanstva«[24] — sv. Pavao, jedan od najvećih židovskih sinova: »Ta oni su Izraelci: njihovo je posinjenje, i slava, bogoštovlje i obećanja. Njihovi su oci, i od njih je Krist po tijelu.«[25]

Najprivlačiviji dio od svih obećanja bila su za Židove: *αἱ ἐπαγγελίαι*, kako ih naziva Pavao.

Sva obećanja, počevši od Abrahama do zadnjega starozavjetnog proroka Malahije, ulijevala su u srce svakog Židova posebnu nadu i radost. Obećanja bila su jak magnet, ljekovito ulje, i najbolji melem svakom židovskom srcu u teškim danima njihove povijesti.

Zvijezda pak u koju se najradije upiralo oko svakog pojedinca kao i čitavog naroda bio je onaj centrum svih obećanja, o mesijanskom kraljevstvu i želino očekivanom Kralju. Mesijansko kraljevstvo, i slavni Kralj-Mesija bio je najdraži objekt mišljenja, kako malom sedmogodišnjem židovskom djetetu, tako i sijedim rabinima koji su dane i noći proučavali Toru.

I što su teži bivali dani naroda odabranoga, i što su teže bile kazne za sve one narodne grijehe i otpade, to je i nada u mesijansko kraljevstvo i u Mesiju osloboditelja bivala čvršća i jasnija. Kulminacija pak te nade razvila se za asirskog i babilonskog sužanjstva, i za rezolutne sile Danijelova četvrtog kraljevstva[26]

Bog je, kako sam već prije spomenuo, prva obećanja postavio u vjernog Abrahama kad mu je rekao: »U tebi će biti blagoslovena sva plemena na zemlji«.[27]

Abraham je Boga zaista smatrao apsolutnim Gospodarom, njemu je isti Bog bio »branič« i »plaća veoma velika«.[28]

Tom dakle starozavjetnom velikom pravedniku Gospodin je još nekoliko puta ponovio isto obećanje.[29]

---

[24] »La philosophie religieuse de l'humanité«, P. Sabatier: L'Apôtre Paul, p. 158.

[25] Rom. 9, 4. 5.

[26] Dan. 2, 40.

[27] Gen. 12, 3.

[28] Gen. 15, 1.

[29] Gen. 18, 18; 22, 17, 18.

Ovo najviše obećanje, po kome će sjeme Abrahamovo dati svemu svijetu Spasitelja, provlači se kao zlatna nit od Izaka, sina Abrahamova, do Jakova i sve dalje dok ne dođe do one vidovitosti Božjih proroka koji su nam potpuno otkrili veličanstvenu sliku Božje providnosti o Mesiji i njegovu kraljevstvu.

Svi proroci, veliki i mali upravo se natječu da što zornije prikažu veliko i blagosloveno doba mesijanskoga kraljevstva i nastoje bogatom poezijom i silnom čežnjom da prodru u onu zlatnu budućnost, vapijući usto da što prije dođe onaj sretni čas, kad će se pojaviti Mesija, svijetlo onima što sjede u tmini i sjeni smrtnoj.[30]

Već Izaija, taj evanđelist Starog zavjeta, proreče o Mesiji, kruni svega starozavjetnog očekivanja, da će se roditi od majke Djevice, i da će mu biti ime Emanuel, što znači: Bog s nama.[31]

A prorok Ozeja gleda u duhu Izraela gdje cvate kao ljiljan u doba Mesijina dolaska.[32] Što je »bliže spasenje«,[33] to veća čežnja obuzima proroke za Mesijom.

Raduj se, Jeruzaleme: »pripravio je Gospodin svetu mišicu svoju pred svim narodima, da vide svi kraljevi zemaljski spasenje Boga našega«.[34] Doći će »korijen Jesejev«[35] i oslobodiće narod svoj. On će imati puninu vlasti: »I metnuću ključ doma Dovidova o rame njegovo: kad on otvori, neće nitko zatvoriti, a kad on zatvori, neće nitko otvoriti«.[36] I doći će izabrani od svih naroda«[37] da otkupi i spasi palog čovjeka. Doći će Emanuel, i biće među sinovima ljudskim, jer mu je milina među njima prebivati[38] »Ohrabrite se, i nemojte se bojati, sam Bog će doći i spasiće vas«.[39]

I opet psalmista usrdno moli: »Pokaži nam, Gospodine, milosrđe svoje, i spasenje svoje daj nam«.[40] Gospodin će poslati pravog posrednika između neba i zemlje, stoga govori prorok Zaharija pun svete radosti: »Kliči, kćeri Jeruzalemska, evo kralj tvoj dolazi k tebi pravedan i spasitelj«.[41]

A prorok Joel kliče da odzvanja trublja na Sionu, jer dođe dan Gospodnji, i Gospodin je blizu.[42] I Izaija diže glas svoj govoreći: »Ustani, rasvijetli se, Jeruzaleme, jer dođe svjetlost tvoja, i

[30] Ps. 106, 10.
[31] Is. 7, 14.
[32] Os. 14, 6.
[33] Rom. 13, 11.
[34] Is. 52. 10.
[35] Is. 11, 10.
[36] ibid. 22, 22.
[37] Ag. 2, 8.
[38] Prov. 8, 31.
[39] Is. 35, 4.
[40] Ps. 84, 8.
[41] Zach. 9, 9.
[42] Joel, 2, 1.

slava Gospodnja obasja te«.[43] I opet na drugom mjestu kao da gleda pred sobom »očekivanje naroda«,[44] govori: »Rodi nam se dijete, sin nam se dade«.[45]

Isti taj Izaija opisuje veličinu Mesije pregnantnim riječima: »I zvaće se: divni, savjetnik, Bog silni, otac budućega vijeka, knez mira«.[46] I nitko nije tako snažno, plastički i simbolički ocrtao sretno mesijansko doba kao opet prorok Izaija. Jakim, istočnjaku dragim, slikama i poredbama crta on to najsretnije zlatno doba:

Kad pohodi Bog narod svoj i pojavi se Mesija, tad će i zemlja biti refleks njegove blagosti i miroljubivosti. Vuk će boraviti s janjetom, a ris s jaretom; lav i ovca biće zajedno, i moći će ih malo dijete tjerati. Krava i medvjedica zajedno će pâsti, a lav će jesti slamu kao i vô. Maleno još od sise ne odbijeno dijete, igraće se sa zmijama. U to će dakle sjajno vrijeme Jesejev korijen prizivati svi narodi.[47]

Sudovi su Gospodnji nedokučivi. Vječna Riječ neće se roditi u velikim palačama punim istočnjačke raskoši, već u malenom gradiću Betlehemu, baštini slavnoga kralja Davida:

»I ti Betleheme Efrato, iako si najmanji među tisućama Judinim, iz tebe će mi izaći koji će biti gospodar u Izraelu, kojemu su izlasci od početka, od vječnih vremena«.[48]

André Charue u svom djelu: »L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament«, veli: »Među obećanjima koja su dana narodu, centralna je točka: porođenje Mesije iz židovskog naroda«.[49]

Ali i mučenička, soteriološka zadaća Mesijina našla je svoga proroka: »A on bolesti naše nosi i nemoći naše uze na se, a mi mišljasmo da je ranjen, da ga Bog bije i muči. A on bi ranjen za naše prestupke, izbijen za naša bezakonja«.[50]

I opet: »Žrtvovan je, jer je sam htio, ali ne otvori ustiju svojih: kao janje na zaklanje vođen bi, i kao ovca nijema pred onim koji je striže, ne otvori usta svojih«.[51]

Sve što sam spomenuo, a osobito ono što Pavao naziva: *αἱ ἐπαγγελίαι*[52] jesu oni bogati trezori, koji imadu na sebi pečat vječne realnosti, a koje je Gospodin u svojim vječnim namjerama povjerio

---

[43] Is. 60, 1.
[44] Gen. 49, 10.
[45] Is. 9, 6.
[46] ibid.
[47] Is. 11, 6—11.
[48] Mich. 5, 2.
[49] »Le point central des promesses faites au peuple est la naissance d'un Messie de race juive«, p. 312.
[50] Is. 53, 4, 5.
[51] Is. 53, 7.
[52] Rom. 9, 5.

židovskom narodu. Ta obećanja bila su krasna melodija koju je najradije slušalo, patnjama iskušano židovsko srce u veličanstvenom jeruzalemskom hramu.

Vođe izabranog naroda

Oduvijek su narodi imali svoje vođe, koji su davali smjernice kuda će krenuti cijelo mnoštvo. Psihologija se mase vječno ponavlja. Masa, bila to inteligencija ili obični puk, uvijek se pokorava toj psihologiji. Masa je onakva, kakvi su vođe, jer je oni odgajaju. Vođe snose odgovornost za najveći procenat čina što ih masa izvodi. I to, bilo in actu, bilo in causa.

Imajući ovo pred očima vrlo je važno da vidimo tko su bili, i kakvi su bili vođe, pretstavnici židovskog naroda. Ovo je pitanje to važnije što upravo vođe presudno utječu na paradoksnu historiju njegovu.

Esejci i terapeute

Jedne i druge mogli bismo nazvati nekom vrstom pretkršćanskih monaha. S obzirom na askezu su jedni i drugi slični.[53] Terapeute su živjeli oko Aleksandrije među helenistima i prihvatili su njihovu kulturu. Esejci žive u početku oko Mrtvoga mora. Izbjegavaju ženidbu, a u koječem su se udaljili od Objave, jer uz pravoga Boga štuju i sunce. Zabacuju krvne žrtve koje su se dnevno prikazivale u hramu, a žrtvuju posebnim obredom kod svojih kuća.

Odviše su malobrojni, a da bi mogli biti reprezentanti židovskog naroda.

Saduceji

U ovu grupu spadaju ljudi zadojeni grčkom kulturom, bogataši i tadanji mogućnici, te herodovci. Saducejima su bili više na srcu politički interesi nego religiozni. I uzgoj i saobraćaj i običaji, duboko im utisnuše u dušu materijalističko naziranje na svijet, koje svodi životnu sreću samo na materijalni prosperitet i uživanje.[54] Herodovci zapravo nisu bili nikakva posebna stranka. Oni su bili privrženi dinastiji Herodovaca, jer im je to donosilo koristi, dakle iz sasvim ličnih interesa.

Saduceji su živjeli prema načelima grčkog filozofa Epikura komu je naslada najveće i jedino dobro, a bol jedino zlo.[55]

Usto su Saduceji zabacivali neumrlost duše i uskrsnuće tijela. Dakako da je tom zabacivanju razlog jasan, i svako je tumačenje suvišno. Ni ove ne možemo nazvati pravim vođama odabranog naroda. I brojem i utjecajem suviše su malobrojni, a da bi to mogli biti. Protivnici saduceja bili su

---

[53] Dr. J. Felten: Neutestamentliche Zeitgeschichte, I, p. 401.

[54] Felten: N. Zeit., p. 385.

Farizeji

Prema svjedočanstvu Josipa Flavija bili su farizeji »glasoviti tumačitelji zakona«, a ujedno oni koji zakon svom točnošću vrše, držeći »otačku predaju« isto tako važnom i obvezatnom kao i zakon Mojsijev.[56]

Farizeji su u početku zaista vjerno vršili propise zakona Mojsijeva, no kasnije ohladnje srce njihovo i oni vrše samo ubitačno slovo zakona, a ne duh njegov. Za njih su pisane riječi Bernardina a Picconio: »O, nepokvareni i neprevarljivi Božji sude! Kako ćeš biti strašan pokvarenom i grešnom čovjeku koji druge poučaje, a sam ne čini; koji druge sudi i osuduje, a sam ista zla čini, koji hoda u plaštu dobrote, a zao je«.[57]

Farizeji su stvorili sistem u kojem je duh ništa, a formalna spoljašnjost sve, sistem kome je manje stalo do čistog i ispravnog mišljenja, nego do izvanje legalne točnosti, sistem u kojem više znače bogoštovni propisi, nego vječne norme ćudorednosti.[58]

Farizeji su iskvarili ideju o Bogu i o Mesiji. Bog (Jahve) je u ekskluzivističkom smislu Bog Židova, a nije Bog i drugih naroda. Sva proroštva o Kristu koji će trpjeti, biti pogrđen, popljuvan i propet,[59] potisnuli su farizeji tako u pozadinu, da je po njima bilo gotovo nemoguće zamisliti izmučenoga, ubijenog Krista.

Farizeji su mrzili rimsko gospodstvo, pa je stoga prema njihovoj ideologiji imao Mesija biti onaj slavni kralj koji će podići prijesto Davidov i skinuti sa Židova sramotni i teški rimski jaram.

Soteriološka se misija Mesije po farizejskom shvaćanju sastojala u tom što će svi obdržavati propise Mojsijeva zakona, onako kako će ih Mesija svojim primjerom najsavršenije poučiti. Sasvim, dakle, oprečno čitavoj mesijanskoj ideologiji, i svim proroštvima o Sinu Čovječjem.

Farizeji su se isticali domoljubljem. Kad bismo današnjim riječnikom krstili njihov nacionalizam, mi bismo ga nazvali rasnim šovinizmom. Radi toga, a i radi izvanjske točnosti u vršenju zakona, narod ih je vrlo cijenio i štovao.

Farizeji bijahu vjeran odraz duševnoga i religijskog stanja židovskoga naroda. To vrijedi uz neke preinake, i recipročno. Oni bijahu fotografski odraz židovskoga narodnog mentaliteta. Farizeji su dakle doista vođe židovskoga naroda.

---

[55] Dr. Joseph Felten: o. c. II, p. 523.

[56] Felten: o. c. I, p. 408.

[57] »O incorruptum, et incorruptibile Dei judicium! Quam terrible eris homini corrupto et corde non recto, alios docenti et non facienti, alios judicanti et damnanti, et eadem mala facienti, habenti speciem boni, et veritatem mali«, J. P. Migne: Scripturae S. cursus comp., Rom. p. 69.

[58] A. Reatz: Jesus Christus, p. 264.

[59] Mat. 20, 17—19; 10, 32—34; Luc. 18, 32—34.

Krist i farizeji

Nije od male važnosti da pogledamo opreke između Krista i farizeja. Krist i farizeji su dva svijeta koji se isključuju, dva pola koji se jakom snagom međusobno odbijaju. Susrela se ljubav s mržnjom, punina istine s formalizmom. Susrela se poniznost s ohološću, svetost s lažnom krepošću. Sastao se dobri pastir koji dušu svoju polaže za ovce[60] s trgovačkim plaćenicima.

Krist je našao riječi pune topline i ljubavi za sve koji su Ga tražili; Krist je otvorio širom svoje srce i privio na nj carinike, bludnice i sve one sa dna bijede i moralnog taloga. Samo je jedna vrsta ljudi za koju nam izgleda kao da Krist nema topline i osjećaja. To su farizeji. Farizeji i književnici zatvorili su srca svoja, i ogradili duše svoje svakoj zraci Istine, nisu dali da ih ona ogrije i da podigne život na garištima njihovih duša. Krist ih zato kori, otkriva njihovu duhovnu bijedu, skida krinku i vrlo dobro udešenu masku njihove svetosti, i otkriva njihovu dušu vazda spremnu na kameleonsko pretvaranje.

Krist ih kori da su ostavili zapovijedi Božje, a drže se ljudskih predaja: pranja vrčeva i čaša, i mnogih drugih stvari koje su slične ovima.[61] Oni su prema Kristovim riječima slijepci i vođe slijepaca.[62]

Stoga će carinici i bludnice prije doći u kraljevstvo Božje nego oni.[63] Jao tim pobijeljenim grobovima koji se izvana čine lijepi, a iznutra su puni nečistoće i mrtvačkih kostiju.[64] To su oni koji ocjeđuju komarca, a proždiru kamilu.[65] To su oni koji otvaraju grobove mrtvih proroka govoreći: da smo mi kojom srećom živjeli u ta vremena, nikako to ne bismo učinili,[66] a ipak su kasnije upravo oni do vrha napunili mjeru otaca.

Već prije spomenuti André Charue veli: »Glavni protivnici novog proroka iz Nazareta bili su farizeji, a među njima osobito književnici. Za njih je bio Isus neprijatelj farizeizma, velika opasnost rabinskom židovstvu; on prezire i krši zakon o suboti (Marc. 2, 23—28; 3, 1—6), zabacuje predaje pređa (Marc. 7, 1—23), oskvrnjuje sam sebe jer se druži s grešnicima«.[67]

---

60 Ioan. 10, 11.
61 Marc. 7, 8.
62 Mat. 15, 14; Luc. 6, 39.
61 Marc. 7, 8.
62 Mat. 15, 14; Luc. 6, 39.
63 Mat. 21, 31.
64 Mat. 23, 27.
65 Mat. 23, 24.
66 Mat. 23, 29, 30.
67 »Les principaux adversaires du noveau prophète de Nazareth sont cepandant les Pharisiens et, parmi ceux-ci, surtout les Scribes. Jésus leur apparaît comme l'ennemi du Phariseïsme, comme un danger grave pour le

To su eto bitne oznake vođa židovskog naroda, i takav je odnošaj bio između Krista i njegovih nepopravljivih neprijatelja — farizeja.

Narodno shvaćanje mesijanskog kraljevstva

Kad znademo kakvo su shvaćanje o Mesiji i mesijanskom kraljevstvu imali vođe, tada će nam biti lako razumljivo kakvo je mišljenje o toj fundamentalnoj stvari morao imati narod.

Da prodremo do dna židovske duše koja je svakom česti svog bića težila za mesijanskim kraljevstvom, moramo najprije dobro promotriti jedan vrlo važan uvjet njenog formiranja, a to je »četvrto Danijelovo kraljevstvo«[68] t. j. rimsko gospodstvo nad Židovima.

Iza babilonskog sužanjstva bili su Židovi pod perzijskom vlašću sve do 330 godine t. j. dok nije perzijskoga kralja Darija III porazio Aleksandar Veliki. Iza toga potpadoše Židovi pod vlast Aleksandra Velikog, pa pod dinastiju Seleukovića, dok se napokon poslije teških progona i krvavih unutrašnjih borbi ne nađoše pod rimskom vlašću. Palica je od Jude bila oduzeta.[69] Judejom zavlada tuđinac Herod.

Po tadašnjem uređenju rimske države Palestina je postala rimskom provincijom kojom je upravljao upravitelj kao neki potkralj, a bio je u svem odgovoran vrhovnom šefu rimske države — caru. Ti upravitelji nosili su naslov prokuratora.

Sve provincije plaćale su prema svojim imućstvenim prilikama od Augusta određeni redoviti porez.[70]

»Ali osim toga su doprinosili posebno podavanje u naravi (annona) za oficire, vojnike i službenike koji su bili smješteni u provinciji«.[71] No ni to još nije bilo sve. »U provincijama je osim temeljnog poreza (zemljarina, tributum soli vel agri) bio propisan također lični porez (tributum capitis)«.[72]

Rimljani ipak nijesu dirali Židovima u vjeru, a nijesu ih niti spriječavali u bogoslužju. Ostavili su im k tome još i mnoge povlastice.

Judaïsme des rabbins: il méprise et viole la loi du sabbat (Marc. 2, 23—28; 3, 1—6) rejette les traditions des ancêtres (Marc. 7, 1—23), se souille au contact des pécheurs«, A. Charue: L'incrédulité des Juifs dans le N. T. p. 78.

[68] Dan. 2, 40.

[69] Gen. 49, 10.

[70] Felten: Neutestamentliche Zeitgeschichte II, p. 353.

[71] »Dazu kam aber noch eine besondere Naturlieferung (annona) für die in der Provinz stationierten Offiziere, Soldaten und Beamten«, ibid..

[72] »In der Provinzen wurde ausser der Grundsteuer (tributum soli oder agri) auch eine persönliche Steuer (tributum capitis) erhoben«, o. c. p. 354.

Rimski porez i bezobzirni rimski poreznici bili su Židovima silno omraženi. Svijest da oni, Izraelci koji su od Boga izabrani narod, moraju plaćati ovakav nepravedni porez, silno je boljela Židove. *Ta se bol pod vodstvom farizeja pretvorila u neugasivu* mržnju na neznabožačku rimsku vlast i na sav rimski narod.

Razumljivo je onda zašto su uvijek radosno zakucala sva židovska srca kad im se samo i spomenulo mesijansko kraljevstvo.

Sin pustinje, isposnik Ivan nije bio Mesija, no on je naviješćivao dolazak i neposrednu blizinu kraljevstva Mesijina, stoga je k njemu grnulo toliko mnoštvo.

Mesijansko kraljevstvo bilo je najdraži predmet njihove bujne istočnjačke mašte, no ta, poniženjem i ropstvom razdražena mašta, stvorila je o mesijanskom kraljevstvu sliku dijametralno oprečnu onoj koju su naslikali i navijestili proroci. »Očekivano kraljevstvo trebalo je da posluži proslavi Jahve, ali su se nadali da će se ta proslava vrlo dobro prilagoditi nacionalnoj pobjedi Izraela«.[73]

Prema mišljenju židovskoga naroda Mesija će se iznenada spustiti iz oblaka na zemlju negdje u blizini jeruzalemskog hrama. To je iskoristio i đavao kušajući Krista.[74]

Mesija će okupiti oko sebe sve Židove, staće im kao najodličniji vojskovođa na čelo, srušiće sramotni rimski jaram, i osnovati silno kraljevstvo, a u tom će kraljevstvu odabrani narod vladati svim ostalim narodima. Taj silni kralj-ratnik proširiće do neviđena sjaja ono nekad slavno Davidovo kraljevstvo.

Mesija i njegovo kraljevstvo sjaće kao vječno sjajna zvijezda koja ne pozna zapada.

Program, dakle njihova Mesije je nacionalna slava i sloboda, mnoštvo blaga i udovoljenje svim narodnim težnjama.[75]

A kako je narod shvaćao soteriološku misiju Mesije? Eto: Mesija će osloboditi svoj potlačeni narod od ropstva i jarma rimskoga. Tom kralju i kraljevstvu klanjaće se svi zemaljski kraljevi i kraljevstva. »Mesija koji ima doći, nije oslobodilac od grijeha, nego neki heroj koji će Židove osloboditi od Rimljana, i učiniti ih gospodarima cijelog svijeta«.[76]

Naravski da će samo Židovi, kao odabrani narod, imati glavnu i odlučnu riječ u tom kraljevstvu koje će Mesija samo za njih i osnovati. Ovamo spadaju samo potomci velikog oca Abrahama, svi se drugi isključuju.

---

[73] »Le royaume attendu devait servir à la gloire de Jahvé, mais on aimait à croire que cette glorification s'accommoderait très bien d'un triomphe nationale d'Israël«; A. Charue: »L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau T., p. 31.

[74] Mat. 4, 5.

[75] A. Charue: p. 229.

[76] Jelenić: Povijest Hristove Crkve, p. 7, I.

U svom djelu: »Jesus Christus«, veli prema tome August Reatz: »Politička mesijska ideja bijaše samo posebna forma profinjenog svjetskog duha, koji je uvijek spreman da Božju stvar podvrgne svjetovnoj i da božansku vladu zamijeni sa svjetovnom«.[77] Obnova stare slave po Mesiji, biće ujedno najveća zadovoljština za sve pretrpljene pogrde i nepravde što ih je narod odabrani podnosio od neznabožaca.

Mesija će nadalje svoj narod poučiti o točnom vršenju zakona. On će mu pokazati put kako da postane pravedan vršeći zakon. On će sam biti najsavršeniji uzor u ispunjenju svake zakonske pravde.

Da bi Mesija mogao imati kakvu drugu zadaću, pogotovo da bi njegov završetak mogao biti završetak na križu, među dva razbojnika, to je za židovsko shvaćanje bio potpuni apsurd.

Uz židovsko shvaćanje o Mesiji i o mesijanskom kraljevstvu treba paralelno spomenuti i mišljenje samih apostola koji su došli iz istoga milieа opojenog spomenutim idejama. Premda su apostoli bili u trogodišnjoj školi Vječnog Učitelja, premda su bili uzgajani njegovom, majčinski suptilnom pedagogijom za sve ono što se imalo dogoditi na Kalvariji, ipak nisu bili dosta jaki da se otmu krivim idejama svoje okoline. I oni očekuju zemaljsko kraljevstvo i snebivaju se nad samom pomisli, da bi Krist mogao trpjeti i umrijeti.

Farizeji pitaju kada će doći kraljevstvo Božje.[78] To je pitanje bilo, iako neizraženo, i u ustima apostola. Stoga Petar, kad Krist spominje što sve čeka Sina čovječjega, presijeca Kristove riječi i odbacuje njegovu misao kao nemoguću stvar o kojoj ne treba trošiti riječi.[79]

U apostola bilo je egoizma, i taj im je egoizam zamamnim bojama u budućem mesijanskom kraljevstvu dočaravao najčasnija mjesta i privilegovan položaj. Sjajan primjer za to je majka sinova Zebedejevih. No ako i odbijemo taj egoizam, ipak moramo priznati da nisu toliko lične ambicije stvarale u njihovoj duši sliku mesijanskoga kraljevstva, nego da je glavni smjer njihova mišljenja zacrtavala sredina iz koje su potekli — dakle duh i nauka farizeja.

Iz svega ovoga moramo zaključiti, da između onoga što su proroci prorekli o Mesiji i o njegovu kraljevstvu i narodnog židovskog shvaćanja, puca nepremostiv jaz koji nam u dušu ulijeva bojazan o mutnoj i zagonetnoj budućnosti.

---

[77] »Die politische Messiasidee war nur eine besondere Form eines verfeinerten Weltgeistes, der stets bereit ist, das göttliche Interesse dem irdischen unterzuordnen, und der Gottesherschaft mit der Weltherrschaft verwechselt«, A. Reatz: Jesus Christus, p. 41 i 42.

[78] Luc. 17, 20.

[79] Mat. 16, 22.

Potomci Abrahamovi — baštinici obećanja

Vidjeli smo dosada zadaću odabranoga naroda, barem u glavnim potezima, gledali smo narod što ga je Gospodin postavio čuvarom najvećeg blaga. Pred naše oči došli su i pretstavnici toga naroda, njegovi vođe. Konačno smo vidjeli kakvog Mesiju očekuje narod i kakvo ima biti mesijansko kraljevstvo prema njegovu mišljenju.

A sad se pred nama otvara jedno vrlo važno pitanje: Tko je zapravo testamentarni nasljednik, a prema tome i zakoniti baštinik svih velikih Božjih obećanja? Tko je onaj na kome će se ta obećanja ostvariti?

Očito, Gospodin davajući ta blagoslovena obećanja, nije bio vezan ni na koga. Komu će On dati taj neizmjerni dar ljubavi svoje, potpuno ovisi o Njegovoj svetoj volji. Može da dade kome hoće. Ta On je Gospodin!

Izraelu su dana obećanja? Ali veli sv. Pavao: »Jer nisu svi ovi Izraelci koji su od Izraela«.[81]

A sv. Augustin kaže na te Pavlove riječi: »Zar nije to veliko čudo i duboka tajna, da mnogi koji su kao Izraelci rođeni — nijesu Izraelci — i mnogi nijesu sinovi, premda su djeca Abrahamova«.[82]

Gospodin koji je dao obećanja Abrahamu poradi njegove žive, herojske vjere i odanosti[83] odredio je i to da baštinici tih obećanja budu potomci Abrahamovi.

Abraham je imao dva sina: s egipatskom robinjom Agarom Izmaela, a sa Sarom Izaka koji je začet čudesnim načinom. »A bijahu oboje stari i vremeniti, a u Sare bješe prestalo ono, što biva u žena«.[84]

Iako je po prirodnom zakonu bilo sasvim nemoguće da Abraham u toj dobi ima djece, ipak taj veliki patrijarha čvrsto vjeruje Gospodinu, kad mu On prvi puta obećaje da će iz njega načiniti tako brojno potomstvo kao što su brojne zvijezde na nebu,[85] Abraham, unatoč sve prirodne nemogućnosti, vjeruje Bogu.

Vjeruje da to Bog može učiniti, i da će to uistinu učiniti, iako zna vrlo dobro, da je po prirodnim zakonima iscrpljena sva mogućnost za to veliko obećanje.

Sveto Pismo dodaje: »I vjerova Abram Bogu, i primi mu se u pravdu«.[86] Ova živa vjera Abrahamova bila je jak temelj na kojem je Bog gradio i dograđivao veliku zgradu svojih obećanja.

---

[80] Mat. 20, 21.

[81] Rom. 9, 7.

[82] »Nonne mirabilia magna sunt ista, profundumque mysterium, ut multi ex Israel nati, non sint Israel, et multi non sint filii, cum sint semen Abraham«, Migne: Patrologia l., XXXIII, p. 896.

[83] Gen. 15, 6; Rom. 4, 3; 9, 22; Jac. 2, 23.

[84] Gen. 18, 11.

[85] Gen. 15, 5.

[86] Gen. 15, 6; Rom. 4, 3; Gal. 3, 6; Jac. 2, 23.

Po Božjoj odredbi, kako sam spomenuo, ta su obećanja prešla na Abrahamove potomke. Na njih prešao je i svečani zavjet što ga je Gospodin učinio s njihovim praocem, vjernim Abrahamom. Svečanim tonom proglasuje Gospodin taj vječni zavjet između Sebe, Abrahama i potomstva njegova: »Ovo je zavjet moj između mene i vas i sjemena tvojega iza tebe, koji ćete držati: Neka se obrezuje između vas sve muško. A obrezivaće okrajak tijela svojega da bude znak zavjeta između mene i vas«.[87]

Po tom svečanom zavjetu Gospodin će biti Bog Abrahamov i Bog potomstva njegova,[88] a to potomstvo biće Bogom odabrani, posebno Njemu blizi narod. Zavjet je bio strogo obvezatan za svako muško dijete. »Muško kojemu se ne obreže okrajak tijela njegova, neka se istrijebi duša onoga iz naroda mojega, jer je prekinula zavjet moj«.[89]

Pravni je dakle učinak zavjeta bio općenit. Vrijedio je za cijelo Abrahamovo potomstvo, dakle i za Izmaela i za Izaka.

A kako s obećanjima? Da li su i ona vrijedila za sve? Nikako! Sveto Pismo kaže dalje: »Otjeraj ovu služavku i sina njezina, jer neće biti nasljednik sin služavkin sa sinom mojim Izakom«.[90] Gospodin je potvrdio ove Sarine riječi, a onda sam nastavlja: »Jer će ti se u Izaku prozvati sjeme«.[91]

Dakle ne svi, nego samo Izakovi potomci baštinici su blagoslovenih obećanja. Izmael i njegovi potomci ne spadaju među one sretne baštinike mesijanskih obećanja.

Sveti Pavao raščlanjuje tu misao i kaže: »Nisu ono djeca Božja što su djeca po tijelu, nego se djeca obećanja računaju u potomstvo«.[92] Dubokoumni sv. Jeronim tumači te riječi ovako: »Jedino u Izaku pozvani su i tada sinovi Abrahamovi, a ne i u Izmaelu, iako je i on iz njegova koljena proistekao. Isto tako su sjeme Izakovo, ne oni koji su po tijelu rođeni, nego oni koji su po duhu, t. j. po vjeri Izakovoj«.[93]

Dva su Izraela: jedan po tijelu, drugi po duhu. Izrael po duhu, to je pravi Izrael, to je baštinik i nosilac obećanja. »Izmael je samo „sjeme”, a nije dijete t. j. baštinik, a Izak je oboje«.[94]

---

[87] Gen. 17, 10, 11.

[88] Gen. 17, 7.

[89] Gen. 17, 14.

[90] Gen. 21, 10.

[91] Gen. 21, 12.

[92] Rom. 9, 8.

[93] »In solo Isaac vocati sunt etiam tunc filii Abrahae: non etiam in Ismael, cum et ipse ex ejus stirpe descenderet. Item semen Isaac, non isti, qui secundum carnem nati sunt, sed hi, qui secundum spiritum sunt, hoc est, secundum fidem Isaac«, Migne: Patrologia l., XXX. p. 714.

[94] »Ismael ist nur „Samee”, nicht aber Kind d. h. Erbe; der andere aber Isaac ist beides«, Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 19.

»U Izmaelu i Izaku promatra Apostol tipove nevjernih Izraelaca i vjernih kršćana. Izmael koji se prirodnim načinom rodio od Abrahama, tip je nevjernih Izraelaca, koji su doduše bili tjelesni potomci Abrahamovi, no nijesu bili duhovna djeca njegova, jer nijesu imali vjere Abrahamove«.[95]

Istu misao naglašuje i Origen: »Neka se znade da se u Izrael ne računa onaj koji je po tijelu označen, nego onaj koji je po plemenitosti duha«.[96] Kod Boga koji je neizmjeran Duh, prednost imade duh. Materija, tjelesnost, krv dolaze u pozadinu.

Metafizika, spiritualnost imadu prvo mjesto.

Stoga On ne gleda na tjelesno rođenje, nego daje svoja obećanja onima kojima hoće, a to su duhovna njegova djeca, obilježena pečatom Abrahamove vjere.

Apostol naroda došao je tako na siguran teren i dokazao kako riječ Božja,[97] koja je obećala tako divna obećanja, nije propala, jer je u sjemenu Izakovu sačuvan nosilac tih obećanja. Sada ide Apostol dalje i navodi klasičan primjer Ezava i Jakova dokazujući na tom primjeru kako Bog ima pravo da dade svoja obećanja kome hoće.

Rebeka, žena Izakova, imala je dva sina: Ezava i Jakova. Bili su blizanci. I dok su obojica bili u utrobi matere, izabire Gospodin Jakova, mlađega, a ne starijega sina Ezava. Stariji će služiti mlađemu.[98] Zar su tu djela odlučivala? Ta niti su mogli što zla, niti što dobra učiniti u utrobi materinjoj.

Gospodin izabire mlađega, jer tako hoće. Apostol se poziva na citat sv. Pisma St. Zavjeta: »Jakova sam ljubio, a na Ezava zamrzio«.[99]

Malo čudno zvuči u našim ušima ta istočnjačka frazeologija, jer dolazimo u napast da samog Boga pozovemo na odgovornost. Zove Ga i Apostol naroda: »Što ćemo dakle reći, zar je nepravda u Boga?«[100] No kao da se on »izabrana posuda«[101] odmah i prestrašio tog pitanja, apodiktički ga ruši i niječe. »Bože sačuvaj!«[102]

Valja da najprije utvrdimo značenje riječi »ljubiti« i »mrziti«. Bog ne može stvorenje mrziti. Bog može mrziti i mrzi samo grijeh, a to stoga, jer se Bog i grijeh isključuju.

Glasoviti egzegeta sv. Pisma Cornelius a Lapide, tumačeći sv. Luku 14, 26 gdje dolazi ovaj naš »odio habere — mrziti«, kaže,

---

95 Dr. Zagoda: Sv. Pismo N. Zavjeta, nota, p. 297.

96 „*Νοείσθω δὲ ὁ Ἰσραὴλ οὐχ ὁ κατὰ σάρκα, ἀλλ' ὁ ἐν τῇ εὐγενείᾳ τῆς ψυχῆς χαρακτηριζόμενος*“ Migne: Patr. graeca, XIII, p. 1488.

97 Rom. 9, 6.

98 Gen. 25, 23.

99 Mal. 1, 2 i 3; Rom. 9, 13.

100 Rom. 9, 14.

101 Act. 9, 15.

102 Rom. 9, 14.

da je to isto kao »postponere — zapostaviti«. A za mjesto sv. Pavla Rim. 9, 13 veli: »— Jakova sam ljubio —, t. j. Jakovu i njegovim sinovima po vjeri i duhu, kršćanima naime, dao sam blagoslov Abrahamov, t. j. one koji u Krista vjeruju, nije sam opravdao, posvetio i posinio; — na Ezava sam zamrzio — t. j. Idumejce, Židove i druge nevjernike, koji su potomci Abrahamovi po tijelu, čiji je tip bio Ezav, nje sam odvojio od moje pravde, svetosti i posinjenja«.[103]

Izrazi »mrziti« i »ljubiti« su antropomorfizmi, i dokazuju da princip, jednoga izabrati, a drugoga ne izabrati, ima svoj korijen samo i jedino u Bogu, a nikako izvan njega.[104]

Dr. Valentin Loch i Dr. Wilchelm Reischl komentiraju to mjesto ovako: »Jezično Stari i Novi Zavjet upotrebljava riječ »mrziti« kao jednostavnu opreku posebne ljubavi (I Moys. 29, 33; Ioan. 12, 25) u smislu (kod jednakih pretpostavka) da se jedan ne pretpostavi (Mat. 6, 24), što dakako presvetoj volji mora ostati slobodno, i čime se ne povređuje ničije pravo« (Moys. 25, 23; Mal. 1, 2, 3).[105]

Sv. Jeronim aplicira riječi: »Jakova sam ljubio« na pogane koji će vjerovati, a »na Ezava sam zamrzio« na nevjerne Židove koje je Gospodin odbacio.[106]

U svim tim tumačenjima glavni smisao je taj: Bog je svojom slobodnom voljom izabrao Jakova i njegovo potomstvo, i zato načinio od njega novi Izrael. U taj novi Božji Izrael spadaju svi oni koji su prava djeca Abrahamova. A prava su djeca Abrahamova oni koji imadu vjeru njegovu, a ne oni koji su djeca njegova samo po tijelu. Ta duhovna djeca, taj novi rod, taj spiritualni Izrael je Gospod izabrao da bude nosilac obećanja.

Ezava i njegove potomke t. j. sve one koji nemaju vjere Abrahamove, Bog nije izabrao, dakle oni nijesu nosioci blagoslovenih obećanja.

---

[103] »— Jacob ergo dilexi —, id est Jacobo et Jacobi filiis secundum fidem et spiritum, puta christianis, contuli benedictionem Abrahae, hoc est, eos in Christum credentes justificavi, sanctificavi, et in filios meos adoptavi; — Esau autem odio habui —, id est Idumeos, Judaeos aliosque infideles, qui sunt posteri Abrahae secundum carnem, et quorum typus fuit Esau, repuli a mea justitia, sanctitate et adoptione«, Cor. a Lapide: Commentaria in omnes s. Pauli epistolas, p. 164.

[104] Maier: Israel in der Heilsgeschichte, p. 29.

[105] »Der Sprachgebrauch des A. und N. Testamentes nimmt „Hassen" als einfachen Gegensatz des besonderen Liebens (I Moys. 29, 33; Ioan. 12, 25) mithin im Sinne des (bei gleichen Voransetzungen) Nichtbevorzugens des Einen (Mat. 6, 24) was auch dem heiligsten Willen wahlfrei bleiben muss und wodurch vornächst Niemandens Recht gekränkt wird. Moys. 25, 23; Mal. 1, 2, 3; Loch-Reischl: Die heiligen Schriften des A. i N. T. p. 46.

[106] Migne: P. graeca, XXX, p. 715.

Zar se Bogu može predbaciti nepravednost? Sveti Pavao je tu blasfemiju odbio najvećom indignacijom. Zar je Bog dužan komu dati? Tko je taj koji poziva Gospodina na odgovornost?

Zašto je Gospodin izabrao baš Jakova, a ne Ezava; zašto Gospodin jedne poziva, a odbacuje ili ne poziva druge; to spada iznad sfere ograničenoga ljudskoga uma. To spada u carstvo predestinacije, gdje pred malenim našim mozgom sviće neizmjernost.

Situacija je pred nama ova: Približio se čas da Gospodin ispuni ono što je po patrijarsima i prorocima kroz stoljeća navieštao. Dolazi eto čas, od svih časova najveći i najradosniji, kad će željno očekivani Mesija doći i donijeti mir, zadovoljstvo i ljubav sinovima Abrahamovim, ali samo duhovnoj djeci njegovoj, baštinicima najvećih obećanja.

(Nastavit će se.)





Da li tomizam poima filozofiju odviše autonomno.

O. Dr. **Jordan Kuničić** O. P.

Ne može se zanijekati da je snažni tomistički pokret, koji je zahvatio više manje sve kulturne države zapadne civilizacije, zauzeo najizrazitiju formu suvremenosti kod Francuza. Tomističko društvo (»La société thomiste«) je uvrstilo u svoj program rada jednu vrlo važnu točku, sa zadaćom, da posveti po koji opći sastanak, živom izmjenom misli svojih članova, proučavanju kojeg najsuvremenijeg problema u svijetlu tomističkih principa, prema želji sv. Crkve. Tako je na pr. to društvo na prvom svom sastanku 12. septembra 1932. proučavalo fenomenološki problem. Godinu kasnije, 11. septembra 1933., raspravljalo se o pojmu kršćanske filozofije, o njenoj bitnosti, uvjetima opstanka itd.[1]

Kad filozof naiđe na nemogućnost da potpuno riješi razne životne probleme, a kad se kršćanin osvjedoči o dostojanstvu svoga naziranja na svijet i život, uvijek se kao spontano nameće pitanje odnošaja objave i filozofije. Ipak može se reći da je to pitanje bilo dano kao tema na gore spomenutom sastanku tako reći per accidens. Dok je naime gosp. Bréhier bio iznio mišljenje da je združenje kršćanske objave i filozofije sukob dviju potpuno oprečnih sila, bez mogućnosti kompromisa, dosljedno zanijekao zakonitost kršćanske filozofije, Gilson, profesor na Sorboni te glasoviti filozof Maritain zauzeše se da, prvi na temelju povijesti, drugi pak pomoću spekulativnog razglabanja, dakle povijesno-doktrinalnim putem, obore mnijenje Bréhier-ovo.

Uistinu po svojoj je naravi pitanje kršćanske filozofije uvijek suvremeno. Ono se je često pojavljivalo u povijesti kršćanske misli, iako u raznim formama. Svakako u pozadini su tog pitanja općenitiji problemi. Na to treba pripaziti, da se kod rješavanja pojedinih poteškoća ili kod postavljanja djelomičnih pogleda u to pitanje ne zaboravi na svijetlo prvih principa. Tako se srčika pitanja o odnošaju kršćanstva i filozofije nalazi u općenitijem problemu odnošaja vjere i razuma, u proučavanju najviših granica ljudskog duha,

---

[1] »La philosophie chrétienne«. Juvisy, izdanje »Cerf«, sadrži izvještaj o usmenim i pismenim raspravama na tom sastanku.

njegovih dodirnih točaka s nadzemaljskim. To pitanje traži mjesto nadnaravi u naravi, proučava odnošaje milosti i naravi. Riječju: predmet mu je božansko-ljudska djelatnost.[2]

Jasno je da je taj predmet za proučavanje pretežak. Povijest nas uči koliko je i istaknutih umova na tom pitanju doživjelo neuspjeh. Pitanje je vrlo općenito. Tiče se nepromjenljivih, objavljenih istina, bilo na temelju pozitivne objave ili u zakonima umovanja naravnog razuma, a treba također voditi računa i o vlastitostima pojedinih individuuma ljudske naravi, jer milost ne ruši naravi, a ova je u pojedinim osobama s obzirom na lične oznake različita. Ne može dakle da na to pitanje odgovori ni skučeni pogled historičara, ni odviše slobodni filozof, ni dosta subjektivni mistik. Pravi teolog je najpozvaniji da odgovori najpotpunije na to pitanje, za koje se traži viša sinteza žive vjere i jakog uma.

Odmah se vidi da takvo pitanje općenito ne pristaje mentalitetu našeg vremena. To pitanje radije spada na srednji vijek. Doista možemo priznati donekle istinitim ono što je rekao ruski pisac N i k o l a B e r d j a j e v, kad je pisao da je srednji vijek bio pretežno »religiozna epoha, obuzet čeznućem za nebom, da je sva kultura srednjega vijeka upravljena na transcendentno i transcendentalno, da je u tim vjekovima bilo veliko naprezanje misli u skolastici i mistici za rješenje posljednjih pitanja bivstva, kojemu ravnoga ne zna historija novoga vremena, da srednji vijek nije rastrojao svoju energiju na spoljašnjost, već ju je koncentrirao na unutrašnjost . . . Nama je još daleko do vrhova srednjovjekovne duhovne kulture.«[3] U istom smislu opaža G i l s o n, da je u analiziranju kojeg modernog filozofskog sistema naša prva dužnost da shvatimo pojam ljudske spoznaje kod dotičnog filozofa, dočim u proučavanju kojega srednjovjekovnog mislioca prvi problem s kojim se moramo pozabaviti jest problem odnošaja vjere i razuma.[4]

Svi objektivni povjesničari i poznavaoci razvoja srednjovjekovne misli ističu, kako je najveća zasluga sv. Tome u pitanju odnošaja vjere i razuma, teologije i filozofije. Tako neumrli Lav XIII. uzvisuje sv. Tomu najprije zato što je on »točno razlikujući, kako treba, razum od vjere, oboje pak spajajući prijateljski, sačuvao njihova prava i ostavio netaknuto dostojanstvo, tako da se razum na krilima sv. Tome dovinu do vrhunca svoje veličine, te izgleda, da se više ne može uzdići; niti vjera skoro može očekivati

---

[2] Pojam se kršćanstva i teologije temelji na objavi. Svi se ipak ti pojmovi međusobno donekle razlikuju. Isporedi: »R e v u e T h o m i s t e«, juillet — octobre 1935, str. 377 i dr.

[3] »N o v o s r e d n j o v j e k o v j e, Varaždin 1932 (prijevod s ruskoga) str. 29.

[4] »L e T h o m i s m e« 2. izdanje Paris 1922 str. 22.

od razuma više i moćnije pomoći, nego li je već polučila po Tomi« (»Aeterni Patris«). Zato je i na Vatikanskom koncilu, kad su se definirale istine o odnošaju vjere i razuma, sv. Toma bio na osobiti način prisutan. To ističe i Pijo XI., koji priznaje da je Akvinac doveo teologiju na vrhunac dostojanstva i time, što je »ponajprije na vlastite i prirodne njezine temelje postavio Apologetiku, dobro definirajući razliku između razuma i vjere i točno razdijelivši naravni i svrhunaravni red. Zbog toga, kad opći Vatikanski koncil govoreći o vjerskim stvarima, koje se mogu naravnim putem spoznati, određuje, da je za točno i sigurnu njihovu spoznaju ova božanska objava bezuvjetno potrebna, služi se dokazima, koje je povadio baš kod sv. Tome« (»Studiorum Ducem«). Među ostalim piscima povijesti filozofije isporedi na pr.: Gilson,[5] Turner,[6] Marcone,[7] Barbedette,[8] A. Bazala[9] itd.

Dovoljna bi bila spomenuta svjedočanstva Lava XIII. i Pija XI. da vidimo kako tomizam ispravno poima odnošaje vjere i razuma, teologije i filozofije. Ko hoće da se bolje uputi u to pitanje, naći će obilnu literaturu u dodatku navedene knjige »La philosophie chrétienne«. Pa i bez toga, ako je samo izdaleka zavirio u djela sv. Tome, moći će prosuditi vrijednost onoga, što veli neki pisac jednog članka u »Hrv. Straži«,[10] koji predbacuje tobože neku neispravnost tomističkog poimanja filozofije. Ne sviđa mu se previše istaknuta »demarkaciona linija« između filozofije i teologije. »Prema aristotelovskom tomizmu«, veli dotični pisac, »područje je filozofije autonomno od teologije,[11] um djeluje prema svojim urođenim silama, bez potrebnog utjecaja izvana i ostvaruje svoje ciljeve prema vlastitim snagama.«

Pisac je tih redaka vidio nedostatke u tomističkom poimanju, i zato je htio ispraviti te nedostatke i zanosno opravdati drugo mnijenje. Ja ću ovdje iznijeti samo glavne ideje ili razloge tomističkog stanovišta. Razlozi i argumenti, koje ću u ovom okviru

---

[5] Navedeno djelo str. 22—37.

[6] »History of Philosophy« u talijanskom izdanju na str. 316.

[7] »Historia philosophiae« 2. svezak, str. 216.

[8] »Histoire de la philosophie« u 6 izdanju, str. 272.

[9] »Povjest filozofije« sv. II. str. 167.

[10] »H. S.« 1 listopada 1935 str. 5 prvi stupac. U istom su članku razne tomističke teze zabačene na temelju nabačenih i nedokazanih razloga.

[11] Upozoravamo međutim g. pisca, da n. pr. i Marcone (navedeno djelo str. 243) govori o tom autonomnom shvaćanju filozofije po Skotu, koji, kako ga navodi Marcone »censere videtur neque quoad obiectum materiale philosophiam aliquid cum Theologia commune habere«.

iznijeti držim, da će roditi time, da se ne ćemo moći zadovoljiti s onako prikazanim mnijenjem tomističke škole.

Prvi uvjet ispravnog umovanja jest ne miješati pojmove, nego dati svakome svoje mjesto, što mu pripada u vrlo uređenoj ljestvici vrednota. Zato tomizam naglasuje, kako se objava (što je prihvaćamo vjerom, u kojoj se nalaze principi iz kojih teologija izvodi svoje zaključke) kao spoznajna funkcija bitno ili po svojoj naravi

1. razlikuje od filozofije.

Tomizam nalazi ideju vodilju ovog mnijenja u nauci sv. Crkve, koja jasno uči kako treba da razlikujemo dvostruki spoznajni red, među kojima je razlika principa i objekta. U jednom je spoznajnom redu princip spoznaje naravni razum a do svog objekta dolazi prirođenim silama; u drugom pak spoznajnom redu princip je spoznaje svijetlo vjere a objekt su ona otajstva, koja ljudski razum svojim vlastitim silama ne može nikada dokučiti.[12] Iz Silaba Pija IX. razabire se donekle, da se mora drukčije postupati u predavanju filozofije nego teologije.[13] Razlika između vjere i znanosti na temelju naravnih sila razuma treba da ostane »firmissima«, veli Pijo IX.[14] Tako je i Lav XIII. rekao, da iako se filozofija ne smije smiono oprijeti ili oteti Božjem ugledu (auktoritetu), ipak da je jasno kako je pravedno i nepristrano, ako u svim onim istinama do kojih ljudski razum može doprijeti po svojim prirođenim silama, filozofija postupa po svojoj metodi, u svijetlu svojih principa i na temelju vlastitih dokaza. On veli doslovce ovako: »In iis autem doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam« (»Aeterni Patris«).

Tomizam ne zahtijeva istaknutiju razliku između filozofije i teologije. U Aristotelovoj filozofiji nalazi solidne principe da doktrinalno istumači ovu razliku. Prema toj nauci djelatnost se specificira po činima, ovi pak po objektima, koji određuju narav dotične djelatnosti. I filozofija je duševna djelatnost, i to djelo uma. Ovaj pak ima svoj objekt. »Naš razum, veli Anđeoski, po svojoj naravi spoznaje biće i ono što pripada biću po sebi kao takovom. Na ovoj se spoznaji temelji poznavanje prvih principa.«[15] Naravi je, dakle, razuma određena od Tvorca naravi vlastita djelatnost, koja počinje i razvija se u dodiru sa osjetilnom spoznajom, ali se može donekle vinuti do pojmova i stvarnosti neovisnih o materiji. Nije dakle potrebno, da za naravnu spoznaju čovjeku nadođe novo posebno svijetlo, osim naravnog svijetla razuma. Tako je po nauci

---

[12] Denzinger: »Enchirion Symbolorum« br. 1795; isporedi također br. 1034, 1036.

[13] Denz. 1708.

[14] Denz. 1656.

[15] II C. G. 83; In Boethium de Trinitate Q. 5 a. 1.

sv. Tome objekt prve filozofije b i ć e, ne ovo ili ono, već biće kao takovo, njegove vlastitosti i njegovi uzroci. Objekt je filozofije naravan, pa i vrhovno Biće, to jest: Bog, spada na filozofiju kao počelo i cilj naravnog reda, jer je Bog prvi u ontološkom, moralnom i intelektualnom redu, koliko taj red spada na naravni red. Razum se u toj svojoj spoznaji ne služi drugom metodom do li dokazivanjem na temelju objektivne jasnoće u svijetlu prvih, jasnih principa, radi kojih pristaje uz svoje konkluzije. Kao takav, filozof, ne pozna ugled. Sva je dakle filozofija umna, razumna, i ne prima stalnost izvan umne jasnoće, umnog dokazivanja na temelju naravnih sila razuma.[16] Dobro opaža filozof M a r i t a i n, da svaki onaj, koji niječe razumu mogućnost da se razvija na polju filozofije vlastitim silama, taj uopće niječe filozofiju.[17]

Kada naprotiv govorimo o teologiji, bez oznake »naravna« teologija ili teodiceja, shvaćamo onu spoznaju o Bogu, koja pretpostavlja Božju objavu. Njezin je objekt Bog i to »sub ratione Deitatis«. Principi su teologije »articuli fidei«. Njezina se metoda oslanja na ugledu Božjemu i procesu razuma, rasvijetljenog svijetlom vjere. Zato sv. Toma odlučno veli, da se teologija kao znanost objavljenih istina bitno razlikuje od naravne teologije ili teodiceje, koja je dio filozofije.[18] Pa i u onim istinama, što se zovu »praeambula fidei«, razlikuje se postupak teologa i filozofa, jer teolog kao takav uz njih pristaje ukoliko su objavljene, dočim filozof u njima gleda postulat razuma.[19] Ovo je prva i najjasnija razlika između filozofije i teologije.

Imajući pred očima navedene principe, koji sačinjavaju opću teološku baštinu, teško je shvatiti kako je moguće spasiti dvostruki spoznajni red, koji treba da se prema nauci sv. Crkve razlikuje po principima, metodi i objektu, i kako će ta razlika ostati »firmissima« onima, koji »s teološkom mentalnom formom riješiše sve probleme filozofije. A reducirajući sve znanosti na teologiju, spasili su im potrebitu autonomiju, i stvorili su divnu harmoniju svega znanja sub specie theologiae.«[20] Dakle »s teološkom mentalnom formom«, bez dvojbe izgrađenom na temelju objavljenih istina, rješavaju se svi problemi filozofije!! Dapače, ne samo ako se teologija služi drugim znanostima, već »r e d u c i r a j u ć i« sve znanosti na teo-

---

[16] I—II (Prima — Secundae) Q. 109. 1; I Pars. Q. 84—89.

[17] Isporedi njegovo djelce »De la philosophie chrétienne«. O odnošaju filozofije i teologije raspravlja takoder u djelu »Općeniti uvod u filozofiju«. Pri ruci imam talijanski prijevod. Isporedi str. 94—101.

[18] I Pars. Q. 1 art. 1 ad 2.

[19] Smiješno bi dakle bilo da se filozof služi ugledom objave kao glavnim oslonom svoga dokazivanja kao što bi bilo smiješno, kad bi geometrik htio dokazati svoje zaključke pomoću kojeg fizičkog sredstva na pr. vagajući geometrijske figure. Isporedi: Maritain, navedeno djelo str. 96.

[20] »H r v a t s k a S t r a ž a« navedeno mjesto.

logiju spasava se potrebita autonomija!! Koja još razlika ostaje između naravnog i nadnaravnog reda spoznaje? S tako se izloženom naukom ne stvara »divna harmonija« već radije divna konfuzija! I za sv. Tomu je Bog na »vrhuncu piramide života«, ali u tome ne stoji bitna razlika filozofije i teologije, jer i filozof znade za Prvo Biće svega. U drugoj knjizi Contra Gentes poglavlje 4. izričito sv. Toma uspoređuje promatranje svih stvorova u očima filozofa i teologa. Prvi se na pr. bavi promatranjem bitnosti stvari u sebi — drugi ih svodi na Boga; prvi traži naravne uzroke — drugi se oslanja na uzrocima božanskog porijekla; filozof se služi uzlaznom metodom — teolog silaznom. Od osobite je pak važnosti 3. poglavlje prve knjige u istom djelu Sume Contra Gentes.

Filozofija, dakle, kao bitnost nije ovisna o teologiji. Filozofija je opstojala i razvijala se po svojoj metodi, principima, s obzirom na isti objekt i prije dolaska objave. Nije znala za sve istine ni onako kako dandanas, ali više ili manje ne mijenja bitnosti stvari, kako veli filozofsko načelo.

Precizna razlika između filozofije i teologije (po objektu, metodi, principima) kako uči tomizam, u suglasju s naukom sv. Crkve, od velike je apologetske vrijedosti. Kritički moderni duh traži razloge. Zazire od ugleda. Njemu dakle na osobiti način treba isticati razumnu stranu vjerskih istina, jer miješajući ugled nadnaravne objave i zahtjeve razuma, branitelj vjere se izolira od onih, koji nijesu raspoloženi da prime istine vjere jedino kao plod višeg ugleda Božjega. Izbjegavajući umni pauperizam ili deprimiranje razuma u filozofiji[21] stvara se solidna umna kultura i postavljaju temelji prave apologetike.

Sv. Toma je bio svijestan da je i razum stvorenje Božje, koje ima pravo na opstanak i na razvijanje svoje prirođene djelatnosti (dakako u granicama podređenosti Bogu), ako ne ćemo da ga proglasimo uzaludnim. Onaj koji još danas drži, da je objava jedina filozofija, uz ostale neispravnosti dodaje i tu, da zanemaruje općenito priznatu uslugu, što ju je sv. Toma učinio zapadnoj kršćanskoj kulturi, time što je najbolje naznačio razliku i suglasje vjere i razuma.

---

[21] Svi oni, koji preveć ističu slabost ljudskog razuma, morali bi pripaziti da nehotice ne dođu u sukob s naukom sv. Crkve i s tog gledišta, što je naime na Vatikanskom saboru definirano, da se po naravnim silama razuma iz stvorova može »certo cognosci« opstanak Boga; Pijo pak X nadodaje »adeoque demonstrari« (»Sacrorum Antistitum«). Isporedi: P. Hugon: »Tractatus dogmatici« I str. 36; Garrigu-Lagrange: »Dieu« (5 izdanje) str. 15—83. o sposobnosti ljudskog razuma da pozna i druge istine, isporedi: Denzinger navedeno djelo: Index Systematicus I d.

Filozofija se dakle razlikuje od objave na kojoj se temelji teologija, ali ipak filozofija

2. nije potpuno dostatna

ako hoće da uistinu odgovori svojoj zadaći, tj. ako hoće da nas temeljito pouči o glavnim pitanjima života. Drugim riječima: filozofija nije potpuno odijeljena od teologije, tako da među njima ne bi bilo nikakvog odnošaja.

Zaista sama pomisao na narav ljudskog razuma rađa nepovjerenje u njegovu moć. Dolazi na ovaj svijet bez ijedne spoznaje in actu. U svom spoznajnom radu razum je ovisan o sjetilnim slikama. Događa se da mnogi ostavljaju svoju spoznajnu moć u dalekoj tačci mogućnosti. Fantazija također smeta čistoj ontološkoj spoznaji. Nije isključiv ni upliv strasti, predrasuda itd. Ne treba ni spominjati da Prvo Biće, koje pretsjeda filozofskom umovanju, svojim savršenstvom nadilazi sva stvorenja. Stvorenja su samo sjene Njegovih savršenstava.[22] A ljudskoj je pameti glavni put spoznaje Boga baš preko stvorenja. Na tom je putu čovjek i odveć pokazao svoju slabost. Zato sv. Toma veli, da je dokaz slabosti ljudskog razuma i u tome, što vidimo da su filozofi umujući naravnim razumom pogriješili u mnogim stvarima i naučavali oprečne nauke. Trebalo je dakle da ljudi prime vjerom božanske istine, pak i one do kojih bi se razum po svojim fizičkim silama mogao vinuti, da tako ta spoznaja bude nesumljiva, stalna, kao primljena od Boga, koji ne može prevariti.[23] Uostalom ne samo da je čovjeku neshvatljiv Bog u svojoj intimnoj bitnosti, u harmoniji svih savršenstava u uzvišenom jedinstvu, već ovaj isti vidljivi svijet u svom porijeklu i u drugim svojim uzrocima obavijen je tolikim otajstvima. Dovoljno se sjetiti problema zla, boli, stanja duša poslije smrti itd. Na ta i slična glavna pitanja života ne može ljudski razum po svojim silama potpuno odgovoriti.

Sjetimo se još, da je čovjek prema kršćanskoj nauci o istočnom grijehu ranjen također i u svojoj spoznajnoj moći,[24] pa ćemo lakše shvatiti kako ljudski razum, po svojoj naravi upravljen da spozna, da spozna donekle i vrhovno biće — Boga, nije sposoban da istumači svu stvarnost, sve probleme života.

Ne ostaje dakle nego: ili ostati zatvoren u vidljivom svijetu i vrlo ograničenoj spoznaji, ili primiti koje više svijetlo, od kojega se razum neće moći odijeliti. To je svijetlo baš objava, vjera, teologija iliti znanost vjere. Iz toga se već može zaključiti da

---

[22] Sv. Toma: I Pars. Q. 13; 89 art. 1; IV C Gentes c. 1, c. 52; I Sent. Q. 1 art. 1 itd.

[23] Secunda — Secundae Q. 2 art. 4; I Pars Q. 1 art. 1; I C. G. 4 itd.

[24] Isporedi sv. Tomu: Iª—IIªe 85.3; IV C. G. 52.

3. filozofija nije potpuno neovisna od objave.

Do izoliranja filozofije i objave može se doći dvostrukim, oprečnim putem. Prvu struju možda možemo nazvati umnim pauperizmom, jer preveć deprimira moć razuma; drugu pak umnim demonizmom, jer preveć ističe moć razuma i čini ga potpuno neovisnim. Razni su stupnjevi krivnje bilo u prvom bilo u drugom stanovištu.

Činjenica je, da su prvi kršćani preveć nepovjerljivo gledali na filozofiju. Njihov je mentalitet bio opijen naukom Kristovom, koji je naučavao »kao onaj, koji ima vlasti«.[25] Znali su, kako i danas svi pravi kršćani znadu, da treba vjerovati u objavu bez direktnog dokazivanja ili neposrednog shvaćanja istina koje ona sadrži. Znali su da vjera ne ostavlja slobodu biranja, već da Krist veli svakomu bez iznimke: »Koji uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se; a koji ne uzvjeruje, osudit će se«.[26] Uostalom, uvijek će biti onih, koji će postavljati veću brigu oko mističnog općenja s Bogom u žaru ljubavi a izbjegavati će filozofiju bojeći se samopouzdanja i ispraznosti.[27]

Pri tome treba istaknuti, da je n e i s p r a v n o s t filozofije bila uzrokom da su se kršćani prvih vjekova ograničivali na evanđelje kao jedinu knjigu umnog života. Time je već u korijenu izmjenjeno stanovište prvih kršćana prema filozofiji s obzirom na stanovište na pr. Luterovo, za kojega je razum potpuno nesposoban da spozna istinu pa ni naravnog reda. Tijekom naime vremena, kako divno razlaže Lav XIII. u Enciklici »Aeterni Patris«, pretstavnici su se kršćanske misli služili filozofijom da preciziraju, formuliraju vjerske istine; da ih razviju, obrane, te učine pristupačnim nevjernicima. Zato se i za vrijeme apologeta, još više za vrijeme Svetih Otaca znade više manje za razliku objave i filozofije, ali je kod sv. Tome najjasnije otskočila njihova razlika i harmonija. Zato sv. Toma, tumačeći sv. Pavla,[28] koji kao da zazire od grčke filozofije, veli, da se to odnosi na one, koji bi htjeli prosuditi najuzvišenije vjerske istine jedino po mjerilu ljudske mudrosti, i kojima nije stalo za život kreposti. Pa i sv. Pavao opominje Kološane ne da se uopće čuvaju filozofije, već im veli: »Gledajte, da vas tko ne p r e v a r i filozofijom i praznom prijevarom, po p r e d a j i l j u d i, po n a č e l i m a s v i j e t a, a ne po Kristu«.[29] Općenito govoreći, kad kršćani, svijesni svoga dostojanstva, žele možda odstraniti filozofiju od objave, to čine zato, što ne nalaze prave filozofije, tj. filozofije u skladu s objavom. Bez

---

[25] M a t e j, 7, 29.

[26] M a r k o, 16, 16.

[27] Isporedi na pr. »N a s l j e d u j K r i s t a« I. knjiga poglavlje 2, 3. itd.

[28] I K o r i n ć a n i m a 1, 22.

[29] K o l o š a n i m a 2, 8.

dvojbe filozofija koja bi pružila samo verbalizam ili praznu dijalektiku nesposobnu da prodre do metafizičkih dubina naravi otvorene prema nadnaravi i određene da se s njom složi, ne bi nikada umirila kršćansku pamet. Niti je istina da filozofija, kao takova, odstranjuje od duha pobožnosti, jer, iako sve ono u čemu se čovjek ističe nad drugima može u njemu pobuditi samopouzdanje ili oholost, ipak »ako čovjek potpuno podredi Bogu znanje i svako drugo savršenstvo, time baš umnaža pobožnost«.[30]

Druga struja (umni demonizam) potpuno odvaja filozofiju od objave, jer oholo odbacuje svijetlo objave, a razum smatra pozvanim i sposobnim da dokuči sve istine, tako da nestane umnih čudesa (nedokučljivih istina), a sam razum ostane čudotvorcem i čudom zajedno. Ova struja stvara otpadničku filozofiju. U višoj ili manjoj mjeri svi branioci ove struje naučavaju, da je pojam: »kršćanska filozofija« nezakonit, neprirodan agregat dviju protivničkih energija. Filozofija pod bilo kojim uplivom objave uvijek je ropstvo. Redovito, skrajni branioci te struje, zaziru od svih filozofskih pojmova za koje im se čini da dolaze od upliva objave. Jedan od njih upozorava svoje drugove: »Ako vi primite pojam substancije, oni (kršćanski filozofi) će vam odmah umetnuti otajstvo Trojstva, Utjelovljenja itd.«[31]

Sv. Toma precizno i duboko izriče protivno mnijenje, kad veli: »Uvijek se stvorena pamet smatra nepotpunom, ako ne prianja uz prvu Istinu«.[32] U toj podložnosti on vidi savršenstvo uma, jer »svaka se stvar usavršava u dodiru s višim (savršenijim bićem) kako tijelo (se usavršava) time što se oživljava od duše, i zrak time što se rasvijetljuje od sunca«.[33] Na drugom pak mjestu veli: »Ljudska mudrost dotle je mudrost dok je podređena božanskoj mudrosti; kada pak odstupa od Boga, tada se pretvara u ludost«.[34] Svijetlo Kristove objave oslobađa i razum od zabluda i volju od grijeha i tijelo od propadljivosti.[35] Objava pruža istinu, samo istinu. Moći reći laž ili pogriješiti, govori sv. Toma, nije savršenstvo ni sloboda uma, ma ni dio slobode, već samo neki znak nesavršenosti ljudske naravi.[36]

Oni koji potpuno odjeljuju filozofiju od objave zaboravljaju, da je objava prava historička činjenica, te da je ona ili donijela neke nove ili obogatila već opstojeće filozofske pojmove, kao što su na pr. pojmovi osobnosti, zadnjeg cilja, stvaranja itd. Pa i s čisto razumnog gledišta stanovište je otpadničke filozofije neispravno,

---

[30] Sv. Toma: II—II 82. 3 ad 3.

[31] »La philosophie chrétienne« str. 32.

[32] I Pars 106 art. 1 ad 3.

[33] II—II^{ae} Q. 81 art. 7.

[34] In I^{am} ad Corinth. c. 15 lect. 5.

[35] I Joannem c. 8 lect. 4.

[36] I Pars Q. 62 art. 8 ad 3; De Veritate 22. 6.

jer i sam razum može zaključiti da ima božanskih istina do kojih se on vlastitim silama ne može nikada uzdići.[37] Čovjek, nadalje, ima neposrednog odnošaja s Bogom i time što po svojoj naravi teži za neograničenim objektom uma i srca.[38] Čovjek je stvoren na sliku i priliku Božju, obdaren je razumom i slobodnom voljom, pa zato može da bude od Boga uzdignut do spoznaje same Božje bitnosti.[39]

Iz svih ovih i drugih dodirnih točaka dvaju redova slijedi da je i naravni razum donekle orijentiran prema nadnaravnom svijetlu objave, i da je među njima naravno suglasje, dotično da između filozofije i objave

4. ne može biti protivurječja.

Kao što bi bilo ludo da neuk čovjek zaniječe vrijednost filozofskih teza zato što ih ne shvaća, tako bi bilo ludo čak luđe mnijenje onih koji bi držali da se objava i filozofija protuslove zato, što oni ne mogu da dokuče vjerske istine svojim vlastitim razumom.[40] Kako zaista da se protive istine razuma i objave, kad su i same objavljene istine potvrđene čudesima, dokazima istine, a ljudski razum po svojim prirođenim silama može da shvati i procijeni njihovu vrijednost?[41] Isto tako je nemoguće protivurječje kad se promisli, da svijetlo naravnog razuma i svijetlo objave dolaze iz istog izvora, Boga, koji ne može prevariti ni prevaren biti. Ne može da nastane nesuglasje između objave i razuma kako ne može da nastane ni u samom Bogu. Radi ovih i drugih razloga govori sv. Toma, da se u svim poteškoćama proti vjere krije sofizam ili kriva dedukcija iz prvih, prirođenih principa ljudske spoznaje. Dosljedno zaključuje: »Ako se u riječima filozofa nađe nešto što se protivi vjeri, to nije (djelo) filozofije nego radije zloupotreba filozofije radi nedostatka razuma«.[42]

Iz ovoga slijedi da kršćanski filozof treba da prosuđuje svoje konkluzije u svijetlu teologije. Zato tomisti naglasuju, da je teologija negativna norma filozofije u koliko ima pravo i dužnost da proglasi krivom svaku filozofsku tezu, koja bi se protivila njezinim (teološkim) tezama.[43] U svojoj pak unutarnjoj, bitnoj, apstraktnoj strukturi filozofija nije pod pozitivnom kontrolom teologije, jer

---

[37] I C. Gentes c. 3.

[38] II—IIae Q. 2 art. 3; Ia—IIae Q. 2 a. 8 itd.

[39] III Pars Q. 1 art. 3 ad 3; 9 ad 2; Isporedi: »Revue thomiste« (Juillet — Octobre) 1935 str. 369 i dalje.

[40] I C. G. 3.

[41] I C. Gentes 6, 7; III Pars Q. 43.

[42] In Boethium de Trinitate 2. 3; I Pars Q. 1 art. 8 itd.

[43] Kako opaža Maritain, možemo reći da teologija vodi pozitivno filozofiju ako joj daje pravac u kojemu ona ima da traži istinu, ali to je, veli on, per accidens. Sudeći stvar u sebi teologija ne vodi filozofiju pozitivno, ni direktno ni indirektno. Navedeno djelo str. 96 u notici br. 2.

se jasnoća prvih principa nameće po sebi, i svijetlo razuma ima svoju samostalnu vrijednost. Filozofija ne traži pomoći od teologije u obrani umnih principa, već svu svoju djelatnost svodi na njih kao na nepomičnu točku iz koje izvire svijetlo, život, stalnost svih njenih konkluzija.

Ako hoćemo izbliže označiti odnošaje ili suradnju filozofije i objave ili teologije, možemo reći da ne stupaju ni u protivnom ni u usporednom pravcu, već da je njihov odnošaj

5. u podređenosti bez pomiješanja.

I objava i filozofija teže za spoznajom istine. »Čin se vjere«, veli sv. Toma, »bitno sastoji u spoznaji, u čemu se i nalazi njegovo savršenstvo s obzirom na oblik ili narav«.[44] Vjera je odraz vječne Istine, čak vječna Istina u granicama čovječjeg uma i srca. Bilo da Bog uči čovjeka po objavi ili po svijetlu naravnog razuma, uvijek ga uči spoznaju istine.[45] Nema dvojbe da je razumna spoznaja podređena spoznaji vjere, koja je ne samo proširila horizont ljuđske spoznaje tako da »danas (dolaskom objave) jedna starica (vetula) mnogo više znade o božanskim istinama nego li u prošlosti svi filozofi zajedno«,[46] nego osobito zato što je spoznaja na temelju objave stalnija, jer se temelji na nepogrešivosti Božjoj, dočim je ljudski razum po svojoj naravi uvijek pogrešiv. Podređenost također razuma objavi dolazi i radi toga što ona trajnije pretstavlja istinu. Tako na pr. kršćanski filozof, koji je apodiktičnim putem došao do zaključka da Bog opstoji tako da istodobno ne može vjerovati, jer znade tu istinu, tj. vidi je vrlo jasno,[47] stalan je o toj istini i onda, kada ne misli na dokaze opstanka Božjega, ili kad nije raspoložen da na njih misli, ili kad je možda zabliješten kojom sofističkom poteškoćom. Tim ujedinjenjem ili suradnjom u podređenosti objava ne ruši svijetlo razuma jer je općenito načelo sv. Tome, da »darovi milosti tako pristaju naravi, da je ne ruše već usavršuju; zato i svijetlo vjere što nam se badava ulijeva ne ruši svijetlo nama prirođene naravne spoznaje.[48] Razum uvijek ostaje spoznajna moć, te iako ne može sve spoznati već djelomično, ipak ono što spoznaje, spoznaje stvarno, istinski. Sjetimo se da jedino Bogu ne dolikuje primati svijetlo odozgo. Razum je ljudski samo učesnik božanskog svijetla, iskra vječnog ognja spoznaje, učenik Božji. Možemo dakle reći sa sv. Tomom: »Štogod je rečeno istinitog od bilo koga, sve proizlazi od sudjelovanja u onom svijetlu što svijetli u tami, jer sve što je istinito, bilo od koga rečeno, potječe od Duha Svetoga.«[49]

---

[44] De Veritate 14 art. 2 ad 10; ad 15.
[45] IIa—IIae Q. 2 art. 3.
[46] Petitot »S. Tommaso d'Aquino« str. 119.
[47] Sv. Toma: De Veritate Q. 19 art. 9.
[48] Sv. Toma: In Boethium de Trinitate 2. 3.
[49] In Joannem c. 1 lect. 3.

Dokle dopire razum a da se ne pomiješa s vjerom? Lijepo na to odgovara Gilson, kad veli, da po sv. Tomi razum može opravdavati vjeru, no da je neće nikada pretvoriti u razum, jer čim bi se vjera mogla odreći ugleda da se podloži umnom dokazu, čovjek bi prestao vjerovati a počeo bi znati; i vjera također može pokretati razum iznutra ili ga voditi izvana, no ipak nikad razum neće prestati biti ono što jest, jer netom bi se odrekao zadaće da dade strogi dokaz onoga što tvrdi, zanijekao bi sam sebe i ustupio mjesto vjeri. Baš ova neotuđljivost njihovih vlastitih bitnosti dozvoljava im izmjenični, međusobni upliv bez pogibelji da kogod pretrpi gubitak svoga dostojanstva.[50] Svijetlo dakle *objave i filozofije mogu se križati a da se ne pomiješaju*, doklegod razum čuva svoje principe, svoju metodu, svoj način dokazivanja.

Razum ima mnogo uloga u službi vjere, kako to divno razlaže Lav XIII. u enciklici »Aeterni Patris«. Dokazuje »praeambula fidei«, a u promatranju otajstava na temelju sličnosti u stvorovima i njihovih međusobnih odnošaja može trajno napredovati, a da se nikada ne odreče svojih prava, samo ako prije vrši svoje dužnosti prema prvoj Istini.[51] Kada pak u svom promatranju dođe i do najdubljeg ponora, ipak će osjećati veliko zadovoljstvo radi dostojanstva i čara predmeta (Boga) o kojemu promatra. To je već znak da napreduje u spoznaji Boga — Istine, koji je po svojoj naravi nad ljudskim shvaćanjem, i koga nikada savršenije ne poznamo nego li onda, kada ga shvaćamo da je nad svim što o Njemu poimamo.[52]

Združenje filozofije i objave ovisi također i o subjektu ili čovjeku koji umuje i vjeruje. Vjera je djelo glavnog pokretača ljudske djelatnosti: volje. Predmet je, naime, vjere nevidljiv u svojoj bitnosti, zato treba da volja naredi razumu, da pristane uz vjerske istine.[53] Volja pak se ne odlučuje da pokrene druge sile, ako joj se ne pretstavi koje dobro, za kojim ona po naravi teži. Vjera zaista pretstavlja istine ili naređuje neke stvari, što se protive našim egoističkim nazorima. Cilj života vječnoga i druge vjerske istine tek onda će moći djelovati na čovjeka, ako je on prije s moralnim krepostima sveo svoju unutarnjost u ono stanje harmonije i mira, odakle se može čuti glas viših vrednota. Nužan je dakle upliv milosti, koja će učiniti da svijetlo vjere prožme svu umnu djelatnost, a da time nimalo ne uništi slobodu i svijetlo naravnog, umnog i voljnog djelovanja. Sv. Toma neprestano ponavlja: Bog

---

[50] Le thomisme str. 35—36.

[51] Isporedi: Denziger br. 1796; sv. Toma: In Boethium Q. 2 a. 3.

[52] Sv. Toma: I C. Gentes c. 5, c. 8.

[53] Isporedi sv. Tomu: De Veritate 14. 2 ad 10; A. Lefebre: L'Acte de foi (3 ed.) Paris 1924.

pokreće sve stvari prema njihovoj naravi, nužne nužno, slobodne slobodno. I milost vjere može pokretati svijetlo razuma i slobodu volje, a da time ne poruši zakone njihovog djelovanja. Nad svima pak krepostima u kršćanskom filozofu treba da se ističe ljubav, koja će djelovati i na spoznaju. Ljubav s darovima Duha Svetoga stvara onu neku srodnost s nadnaravi i širi atmosferu mira, u kojoj duša opći sa istinom.[54]

Konačno glavni razlog ujedinjenja objave i filozofije dolazi radi jedinstva u predmetu, Istini, u kojoj svršava i umna i vjerska spoznaja. Integralna je stvarnost jedna, u njoj je jedan Bog za naravnog i nadnaravnog čovjeka. U stvarnosti nadnarav ne dolazi na narav naglo, neprirodno, nasilno. Kršćanin je sinteza dvaju svjetova, koji se sastaju u harmoničnom jedinstvu. Ali čovjek ne može da zahvati to veliko jedinstvo jednim potezom svoje umne djelatnosti, stoga treba da mu se to jedinstvo drobi na razne distinkcije, pojmove, kao što se nejakom djetetu drobi hrana, kako odgovara snazi njegovih probavnih organa. Naravni će dakle razum, koji ne može zahvatiti svu tu stvarnost u njenom višem jedinstvu a ujedno je u neposrednom odnošaju s jedinstvenim vrhovnim predmetom spoznaje — Bićem,[55] primiti svijetlo vjere kao dopunjak i savršenstvo i ujedinjenje, da se na taj način ona kohezija stvarnosti ostvari i u spoznaji, i to bez ikakvog nasilja.

Promatrajući ove i druge odnošaje vjere i razuma, filozofije i objave, ponajbolji poznavalac sredovječne i moderne misli, E. Gilson, zaključuje: Sva se tajna tomizma sastoji u tom velebnom djelu umnog poštenja da sagradi filozofiju na takvom planu, da njena harmonija s teologijom otskoči kao nužna posljedica razumnih zahtjeva a ne kao nenaravni rezultat proste čežnje za ujedinjenjem.«[56]

Uistinu pogled je kršćanskog mislioca po nauci sv. Tome potpun i jedinstven. Ne zatvara se u tijesne granice vidljivog svijeta. Mišlju i srcem leti preko granica naravi, tamo do beskonačnog. Kroz taj silan horizont razum nikada ne svlači svoju narav, razvija se vitalno i premda razlikuje bitnosti kako treba, ipak teži za tim da in concreto u višoj sintezi naravne mudrosti (filozofije), ljudsko-božanske mudrosti (teologije) i mudrosti dara Duha Svetoga zahvati svu stvarnost. Kad hoće da se izolira te ostane samo filozof, tada se služi filozofskom metodom i filozofskim principima. Ali kršćanski filozof treba da služi (ne robuje) teologu. I sv. Toma je najsavršenije pokazao zajedničku suradnju filozofije

---

[54] Isporedi: Revue thomiste 1935. str. 395 i dalje.

[55] »Natura rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium« sv. Toma II—II Q. 2 a. 3.

[56] Le thomisme str. 35.

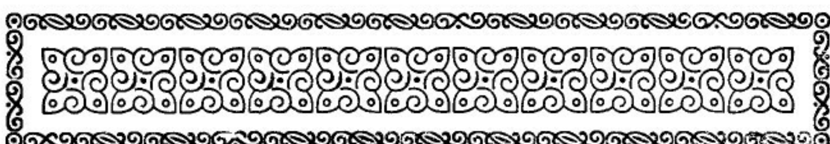
i teologije, bez pomiješanja, u svojoj Sumi, tom nenatkriljivom djelu uma i srca, gdje je stopio nestvoreno nebo i svu stvorenu vasionu i predao sve Bogu — Istini. Sve počinje od Trojednog Boga, počela svega (I Pars), i razvija se tako da se sve, baš sve, osobito voljno, slobodno biće, čovjek, ponovno vrati svom Počelu (II Pars) po Kristu-čovjeku i sakramentima (III Pars).

Sv. Toma je osjetio savršenstvo, uzvišenost, korist i ugodnost općenja s mudrošću, kako opisuje u I C. Gentes c. 2 i drugdje, jer je »udruženje nauke sa pobožnošću, učenosti sa krepošću, istine sa ljubavlju bilo posve osobito u Anđeoskom Učitelju, kojemu je s pravom kao znamen dano sunce, jer on daje dušama svjetlost znanosti i unosi u volju ognjiće kreposti« (Pijo XI. »Studiorum Ducem«).[57]

Pisac navedenog članka u »Hrvatskoj Straži« (1. listopada 1935. str. 5) mogao bi se lako uvjeriti, da tomizam ne naglasuje više razliku između filozofije i teologije nego li to zahtijeva razum, povijest i nauka sv. Crkve, samo kad bi posegnuo za tomističkom literaturom o tom pitanju. Tu bi također naučio, koliko je područje filozofije autonomno od teologije a koliko nije. Uvjerio bi se također, da sv. Toma ne daje više vrijednosti silama razuma nego li su ih davali sv. Oci »qui neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt« kako veli Lav XIII. u enciklici »Aeterni Patris«.



[57] Prijevod enciklike »Studiorum Ducem« štampan je u »Kat. Listu« god. 1923. br. 36, 37.



Juraj Pavić — Novi Sad.

Staroslavenski pjesnički kanon u čast sv. Metodija i njegov autor.

(Prigodom 1050. godišnjice smrti sv. Metodija)

Kult sv. slavenskih apostola započeo je vrlo rano. Najprije u Rimu odmah poslije smrti sv. Ćirila a odatle se iza smrti sv. Metodija raširio po svem slavenskom svijetu. Tako već u X. stolj. Asemanovo evanđelje a u XI. vijeku Ostromirovo označuje 14. februar kao dan uspomene na sv. Ćirila a na 6. aprila brata mu Metodija. Druge crkvene knjige toga vremena stavljaju ih o bok sv. Ivana Zlatoustoga i Vasilija Velikoga.[1] Vrlo rano nastale su i pjesme njima u čast. Sačuvale su nam se u minejama XII. i XIII. vijeka kao sastavni djelovi prigodnog bogosluženja. Njima se nije posvetilo dovoljno pažnje i ako predstavljaju ne samo dragocijeni spomenik naše staroslavenske književnosti, nego unose i dosta svijetla, kako ćemo vidjeti, u razumijevanje nekih pitanja, koja su u vezi s tom književnošću i ćirilo-metodijskom ideologijom. Odatle pogrešna tvrdnja nekih učenjaka i u najnovije vrijeme prof. Fr. Dvornika, da „Službe“ u čast sv. Ćirila i Metodija ne sadržavaju ništa zanimljiva za historičara.[2]

1. Najstariji spomenici.

Pjesme u čast sv. braće možemo podijeliti u tri grupe: jedne veličaju posebno sv. Ćirila, druge Metodija a treće obojicu zajedno. Svaka od njih po svome postanku pripada drugom vremenu i drugom pjesniku.

1. Najstariji spomenik, koji nam je sačuvao bogosluženje a time i pjesme u čast sv. Ćirila i Metodija jest Draganova mineja u Zografskom manastiru na Atosu. Rukopis imade šest listi sa

---

[1] Н. К. Никольскій: К вопросу о сочинениях приписываемых Кириллу философу. (Известия Отд. Рус. яз. и словесности Акад. Наук. Ленинград 1928. I. стр. 401.

[2] Fr. Dvornik: Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance. Prague 1933. str. 344.

dvanaest stranica na pergameni, napisan je jednom osobom a pripada drugoj polovici XIII. vijeka. Nekada su ti listovi bili sastavni djelovi većeg zbornika, u kome su bile sadržane službe raznih svetaca. Na prvim trim listovima ispisana je kod 14. februara Služba u čast sv. Ćirilu pod naslovom:

И памят преподобнаго ѿтца нашего Костандина философа. прѣтворенаго именемъ Курила и оучителѣ словѣнскому ѫзыкꙋ . : .

a slijedeća tri lista imaju kod 6. aprila Službu u čast sv. Metodiju ovako naslovljenu:

И преподобнаго ѿтца Меѳодїа оучителѣ словѣньскомꙋ ѫзыкоу. братъ Кїрила философа . : .

Prof. A. Aleksandrov prepisao ga i objelodanio u časopisu Rus. filol. vjesnik.[3] U novije vrijeme izdao ga J. Ivanov,[4] P. A. Lavrov,[5] i A. Teodorov Balan.[6]

2. Pjesme u čast obojice apostola zajedno sadržaje Služebna mineja za mjesec april moskov. sinodalne biblioteke No. 165 iz XI—XII. st. Najprije ih je objelodanio poznati ruski bogoslovski pisac A. Gorski[7] a poslije njega spomenuti Lavrov[8] i Teodorov-Balan.[9] Postoji još jedna redakcija (srpska) tih pjesama, koje je izdao poznati Isusovac I. M. Martinov ali bez oznake izvora.[10] Sigurno se može ustvrditi, da su pjesme u zografskoj mineji u čast sv. Ćirilu najstarije, ispjevane još za života sv. Metodija, kako svjedoči slijedeća strofa:

Ꙗко солнце на земли вьсия ꙋчителю
вьсѫдоу притчами, лоучами богогласна
просвѣщаѧ поѭщѧѧ тя вѣрѫ
и ѿ рацѣ стоѭщихь твоего тѣла,
помѣни, блажене, своя ꙋченикы.

Пѣснъ 9, 3.

---

[3] Varšava 1893. str. 199 is. Prije toga bio je štampan od П. А. Сырку u istom časopisu 1887. br. 1. i od В. Григоровича u Погодинъ: Кирилло-Меѳодієвкіи Сборникъ. Москва 1865. стр. 240—250.

[4] Български старини. София 1931. str. 301—305.

[5] Материалы по истории возникновения древнейшей слав. письмености (Труды слав. комисии Академии наук I. Ленинград 1930. str. 108—111, 116—127).

[6] Кирилъ и Методи II. София 1934. str. 53—73. — O samom rukopisu vidi Н. В. Шляковъ: Служба преп. о. нашему Кирилу (Извѣстия. Отд. рус. яз. и словесности Академ. наук. t. XV. 3 (1910) str. 159. Pri ruci su nam sva ova izdanja.

[7] М. Погодинъ: Кирилло-Меѳодієвскій Сборникъ. Москва 1865. str. 291—296.

[8] ibid. l. c. 111—114.

[9] ibid. 74—77.

[10] Памятники древнорус. письменостя CVII. Спбр. 1895. str. 29—31. (Meni ne pristupačno).

Sadržajem su punije i oblikom savršenije, dok pjesme obojici u čast dolaze od nekog ruskog pjesnika kasnijeg vremena.[11]

Donosimo u cijelosti sam tekst bogosluženja, prema zogr. mineji, u kojoj se naš pjesnički kanon nalazi kao sastavni dio.[12] Pjesme su sastavljene u nejednakim strofama i stihovima, ali ipak ritmički, pa smo ih i mi tako ispisali, da se barem donekle vidi ova ritmika. U rukopisima kao i u dosadašnjim izdanjima štampane su te pjesme u formi prozaičkih sastavaka.

Преподобнаго ѡтца[1] Меѳодіа[2] оучителѣ словѣньскомѹ[3] ѫзыкоу, брать Кїрила философа[4] . :

На[5] господи възвах ѡ[ктои]х стих[иръ] ѕ҃.
и поѥмь стих[овъ г҃. по двации. глась д҃.
подобенъ: дасть знамениѥ бо . . .

1. Законъ благодати, наказателѣ стѫжаѫ[6] си.
Святителю Меѳодїе.
тѣмъ оубо бысть святымъ боуквамъ
прѣмѫдръ наставнїкъ[7]
и прѣдалъ ѥси своимъ людемь.
и стадоу ѹчение ихъ
Имже чтѫще и поѹчаѫще ся.
въ святыѫ книги благословять Господа
блажим тя достоинѡ.

2. Господень. Меѳодие блажене словесы послѣдѹѫ
Бога словѣше[8] ꙗвѣ ѡтца ѹбо родителѣ словесы сѫща
изложетелѣ доухоу прѣсвятомоу
и еще же истѣе испыташе въпиѫ[9]
Ѿтца параклїта[10] не ѡтъ Сына
Ꙗвѣ глаголя исходяща
тѣмже ꙗви ся прьвааго сънма ѡтцемъ
тогожде глаголя богогласе
с тѣми молися господоу[11]
да спасеть доуши нашя.[12]

3. Апостолскѫѫ благодатъ не исполѹ
Ѿт Бога приемь[13] ѡтче Меѳодиѥ
пророчьствѹ сподоби ся и чюдесь же
О почтъшаго тя достоино

[11] Prof. Kazanski tvrdi ne navodeći razloge, da su te pjesme starije nego one u zogr.

[12] Izdanje И. Иванова: Български старини изъ Македония. София 1931. str. 200. — U bilješkama smo se obazrjeli na izdanje V. Grigorovića prema Pogodinu i Lavrovu . . .
Opaska: G = izdanje Gregorovića; T = izdanje A. Teodorov-Balan; + = dodano; — nedostaje; ⥿ = transp. L = Ловяхинъ : Каноны.

Глаголати прѣжде бѫдѫщаа
Ꙗко настоѫща мѫдре.
Радѹи ся слѣпымь видѣние
и бѣсомъ прогонителю
и недѫжнымъ врачъ славне.
Тѣмже подаждь намъ грѣховъ ѡставление
и велиѫ милост.[14]

Слава и нинѣ. б(огородиченъ) на стих(овнѣ) ѡ(ктон)х.[15] тропаръ глас д҃.

4. Священника ти Христе
Творяще свѣтло трьжество ѹспенїа
милости твоея съвыше подаждъ
ѡтврьзл[16] же двери царствиꙗ,[17]
раздрѣши[18] ѫзы нашѫ многыхъ грѣховъ
Ходатаиствомъ. владико,[19]
святого ти оученика ѡтца нашего.

[1] G + нашего; [2] G + и Киріла философа; [3] G — словѣномь; [4] G — ѫзыкоу . . .; [5] G + Вечерня; [6] G = стажав си; [7] обратникъ; [8] G = богословѣше; [9] G + от; [10] G = оутѣшителѣ; [11] G = спасоу; [12] G = ны вся; [13] G = приїмь; [14] G = велия милости; [15] G + на отпуст; [16] G = отврьзи; [17] G ⌐; [18] G + же; [19] G = владыки.

Канонъ глас к҃.

Пѣснь а҃.

Їрмосъ: грядѣте людиє.[20]

Даждъ Христе спасе єдїне милосьрде
словоространно моля ся твоєи[21] милости
да святителѣ ти въсхвалѣѫ[22] Меѳодїа
и тя прославлѣѫ.[23]

Оставивъ родь и ѡтчество
подроу(жи)е и дѣти, святе оучителю,
въ поустыни изволи съ святыми ѡтцы
жити прѣславне.

Бранъ лютѫ посрамивъ ѡтче бѣсовьскоѫ,
Бранъ лютѫ оутоли грѣхъ моихъ,
оучителю Меѳодиє, молитвами ти.

(Бо)[24] Кто изрещи тебе можетъ достоино,[25]
зачатиє ти паче словеси[26]
Бога бо роди плътиѫ[27] прѣчистаа
намъ ꙗвлена спаса всѣмъ.

[20] G + поимь; T = пѣснь Христоу Богоу раздѣлшемоу море и наставльшемоу люди, иже изведе изъ работы Єгипетскїя, яко прослави са; [21] G = твоея; [22] G = вьсхваля; [23] G = прославля; [24] G = Богородиченъ; [25] G ⌐; [26] G = словесе; [27] G = пльтия.

Пѣснь г҃.

Їрмосъ: Оутврьди насъ собож[28]...

Ѡ прѣславне кто можетъ изрещи
Меѳодїа дѣтѣли и трꙋдь еже пострада
ѡт бѣсъ трїжзычникъ.

Меѳодие святе, дарь ты прижтъ от Бога
и подасть трѣбꙋжщимъ славящымъ Бога
прославльшаго тя.

Еже[29] ми подасть богатьство Христе спасе
блждно живъ погубихь окаанныи
нж ѡбогати мя покаанием.

(Бо).[30] Марие злата[31] кадилнице
ты страстныи мои смрадъ ѡтжени[32]
колебяща ся на мя[33]
приложениемъ льстиваго борца.

Сѣдаленъ глас д҃. подобенъ: оудиви ся Іѡсифь ...

Ꙗко сльнца свѣтлость, вьстока тя Христос
въсиꙗвша[34] къ западоу ѡтче
посла мждра оучителѣ Меѳодїа[35] всѣмъ
просвѣщажща грады многы и страны
бꙋквами твоими почитажщж
вся книгы богодъхновеныж[36] блажене
ꙋчениꙗ Доуха прѣсвятаaго
нинѣ моли ся непрѣстанно ѡ хвалящих тя.

[28] G + Господи Т древомъ оумерщтвлѣй грѣхъ, и страхъ твои всади въ сердца насъ поющихъ тя; [29] U originalu Їже; [30] G = Богородиченъ; [31] G = златаа; [32] G + ꙋтврьди [33] G = мене; [34] G = въсиꙗвъ; [35] Proneseno značenje *Μεθόδιος* = *μετά* i *ὁδός* = putovoda; [36] G = богодъхновенныи.

Пѣснь д҃.

Їрмосъ.[37]

Тя има[38] ѡтче земѣ Моравскаа
стѣнж тврьдж
ежже побѣждаемъ[39] еретики

Одеснжж прѣдстожща
прѣсвятыж троиця ꙋчителѣ
молита ся Христоу[40]
съхранити стадо словѣньское.

Доушѫ своѫ и тѣло же
    ѡскврьнихъ неключимаа дѣлаѫ
нѫ спасе ѡчисти мя
    своеѫ си милостиѫ.

(Бо)[41] Моля ти ся прѣчистаа
    заченьши Бога бесѣмене
    прїсно моли ся за рабы своѫ.

[37] G + оуслышахь Господи слоухъ твои и оубоах ся, разоумѣхъ, Т = дѣла твоя и дивихъ ся и вьзопихь: слава силѣ твоеи Господи; [38] G = имать; [39] G = побѣждаетъ; [40] G —; [41] G = Богородиченъ.

Пѣснь є҃.

Ірмосъ: Свѣта подателю[42]:

Истыи настолникъ
апостола славнаго Андронїка
    славне ꙗви ся оукрася прѣстоль
святыя церкве паноньскѫѫ мѫдре.

Азь* молимь Меѳодие, святителю славне
разгнаное еретикы стадо свое[43] схрани
въ вѣрѣ правовѣрнеи молитвами си ѡтче.

Пѫчинѫ прѣплаваѫ житеискѫѫ
прѣлетѣ ѡтче ѡрельскыи[44]
потоплѣема мя грѣхи святе
изведи моля ся молитвами си мѫдре.

Бо.[45] Тебе родшѫѫ творца всѣческыимъ
въпием ти радоуи ся чистаа[46]
радоуи ся всиꙗвши[47] намъ свѣть
радоуи ся мъмѣщшиꙗ[48] бога невъмѣстимаго.

[42] Т = и вѣковъ творче господи во свѣтѣ твоихъ повѣлении настави насъ, развѣ бо тебе иного Бога не знаемъ; [43] G = твое; [44] G = орельскы; [45] G = Богородиченъ; [46] G = пречистаа; [47] G = въставши; [48] G — а; * U originalu stoji Тя.

Пѣснь ѕ҃.

Ірмосъ: Вь безднѣ...[49]

Ты ѡт запада святе всиꙗ
Ꙗкоже звѣзда своѫ лоучѫ сляици
    до въстока и сѣвера
и до юга славне Меѳодие.

Єѫже слоужбѫ славне прижтъ
ѡт Христа Спаса милосьрдаго
сконча святителю
ꙗко вѣренъ рабъ господоу своємоу.

Калъ грѣховъ моихъ измыи мя
щедре Спасителю, єдіне милострде
ты бо єдинъ имаши власть Господи
отпоущати грѣхы.

Бо.[50] Вѣрнаго царѣ нашего ꙋтврьди
побѣдѫ даѫ ємоу ꙗко всемогѫи
на варвары владыко
рождеи ся ис чистыѫ безмѫжныѫ матере.

Кондакъ гласъ к҃.

Божестьвнаа и вѣрнаа
Меѳодіа вси въспоимъ людиє,
И любовиѫ оублажимъ
ꙗко пастырѣ великааго словѣномъ
слоужителѣ наоучи честно
прогонителю ереси,
молит бо ся непрѣстанно ѡ всѣхь насъ.

Икосъ[51]

Царствиꙗ Паномиꙗ[52]
коупно новии сѫще людиє
тебе пастырѣ честна
свѣдящи радоуєт ся,
дѣтѣли ти поспѣшьствоуєтъ
троуды и болѣзни похвалнаа таино
тебе почитаѫщимъ, миро многочестно
Меѳодиє святителю[53]
молит бо ся непрѣстанно ѡ всѣхь насъ.

[49] G + грѣх, T = овнѣи валяясн неизслѣднꙋю милосердия твоего призываю бездноу: от тли Боже мя возведи. [50] G = Богородиченъ; [51] T —; [52] Панония; [53] G + людиє.

Пѣснь Ꙁ҃.

Їрмосъ: О тѣлѣ златѣ на поли Диерамлѣ.[54]

Ѡ ваю святаа хвалит ся славно
градь Солоуньскыи, Кириле святе и Меѳодие,
Мисиꙗ и Паномиꙗ[55] и Моравьскаа ꙁемѣ блажене,[56]
славящи и въпиѫщи благословенъ.[57]

На камени ты вѣры ꙋтврьди
нози свои блажене
и не подвиза Богъ[58] тебе святе
противных доуховъ
нѫ ꙗко храберъ борецъ противя ся имъ
поꙗше благословенъ.[59]

Сьбодена мя разбоиникы Христе,
и ꙋꙗзвена помилоуи мя моля ся тебѣ
и възлѣи масло на мя, ѡбычаи милости си,
яко да въсхваля тя Боже благословенъ єси.

Бо.[60] Невещствна свѣта селище
твое чрѣво бысть.
свѣтлостми божиꙗ разоума
безбожие одгнавши
чиста богоневѣсто дѣвице
ѩже поемъ вьпиѭще благословенъ.[61]

[54] G + слоужи, T = мꙋ трие твои отроци не брѣгоша безбожнаго велѣнія; посрѣдь же огня ввержены орошаеми поꙗхꙋ благословенъ єси Боже отецъ нашихъ. [55] Панония; [56] G ⤷; [57] G + Богъ; [58] G = богоу; [59] G + богь отець; [60] G = Богородиченъ; [61] G + богъ отець.

Пѣснь Ӣ.

Їрмосъ. Въ пещь ѡгньнѫѭ къ дѣтемъ,
єврeискыимъ съшедшаго
И пламенъ на хладь прѣложьшаго Бога
поите всѣ дѣла Господа.

Теклоименитъ[62] святе, Меѳодие ты бысть
Кьзни вражиѩ низложивъ славне,
оучителю прѣмѫдре
поите въпиѭще благословите.[63]

Архїереи ты бысть по чиноу Аароню
жерыи, блажене, агньца
рѫками си святима раздая вѣрнымъ
поя благословенъ.[64]

Нощь люта мя Христе, грѣховна постиже
и лютѣ ꙗко омрачи доушѫ моѭ
нѫ[65] моля ти ся Боже пресвѣти
и на покаание настави
поѭща тя вь вѣкы.

Бо. Изнемогшѫ многыми прилогы
лѫкавааго Богородице

ѡкаанніѫѫ доушѫ моѫ
цѣльбнами молитвами
дѣвице здрава сътварѣи[66]
да тя прославлѣемъ въ вѣкы.

[62] Orig. Ѳеклоименитъ; [63] G + вся дѣла господа; поите и превзносите; [64] G = благословите всѣ дѣла; [65] G —; [66] G = здравѫ съдѣваи.

Пѣснь ѳ҃.

Їрмосъ: Иже ѡт Бога Богъ слово
неизреченноѫ мѫдростиѫ
Пришедша обновити Адама
ıадїѫ тлѣнїıа падша лютѣ.
Ѡт святыѫ же дѣвицѫ неизреченно
въпльщаема нас ради
пѣсньми величаемъ.

Тя блажене поєть земѣ Моравскаа
чьстно твое тѣлѡ имящи
и Паномьскаа святителю
просвѣщенѣ тобоѫ
и людиє єю сьшедше ся
празноуѫтъ твоѫ память.

Имяща святаа пря ѡ святеи Троици
Кирїле преподобне, Меѳодие святителю
стадо ваю святое
ходяще по земи страннѣи
схранше стадо свое растїта
молитвами си блаженаа.

Нїнѣ припадаю, ȣчителю святе Меѳодие[67]
моля ся тебѣ, оумиленое[68] се пѣние приими.
и испроси же ѡтпоусть грѣховь моих оу[69] Спаса Христа.

(Бо).[70] Радоуи ся, прѣсвятаа богородице Марие,
радоуи ся, непорочнаа искȣса мѫжске не познавши,
радоуи ся, свѣтило всемоу мирȣ рождши,
молящи пепрѣстанно[71] къ Христоу Богоу.

[67] G —; [68] G = оумаленое; [69] G = от; [70] G = Богородиченъ; [71] G = не прѣстай кь богоу спасоу.

III. Pjesnički kanon u čast sv. Metodija.

Koliko god je starosl. pjesništvo bogato, ipak nije samoniklo. Nije to moglo ni da bude. Prvi naime naši književnici ili su bili Grci vješti slavenskom jeziku ili Slaveni odgojeni u grčkom duhu i kulturi pa se nisu mogli oteti bizantskom uplivu. Zato naše

starosl. pjesništvo nosi na sebi znakove i karakteristike bizantske pojezije onoga vremena. Ovamo u prvom redu spada vanjska pjesnička forma, metrički ritam, akrostih i t. d. Pod ovim uplivom ispjevane su u IX. i X. stoljeću i pjesme u čast sv. slavenskih prosvjetitelja.[13]

Dvije vrste pjesništva postojale su tada u Bizantu: kanonsko i političko (građansko). Ovo posljednje tek se tada počelo razvijati, ali je ipak ušlo u staroslavensku književnost. Crkveno pjesništvo imalo je već svoju ustaljenu t. zv. kanonsku formu.

Raspravljajući o starosl. pjesničkom kanonu potrebno je da se upoznamo sa postankom i ustrojstvom ove vrste pjesništva u Bizantu, da nam bude jasna njegova recepcija kod Slavena.

1. Razvoj pjesničkog kanona.

Pod imenom liturgičkog pjesn. kanona razumijevao se od najstarijih vremena niz biblijskih himni, koje su se po nekom stalnom redu *(κανών)* upotrebljavale u kršćanskom bogosluženju. Spominju ih već stari pisci kao Origen[14] i Klemens Aleksandrijski.[15] Iz poznatog Cod. Alex., koji sadržaje najstariji grčki prijevod sv. pisma, razabiremo, da je taj kanon obuhvatao 14 biblijskih pjesama, koje nazivlje himnima *(ὕμνοι).*

Najstariji ustav jutrenje i večernje, kako je sadržan u t. zv. Porfirijevom psaltiru (rukopis iz god. 862.) propisuje deset biblijskih himni.[16]

U V. i VI. stoljeću pod uplivom pseudodionizijeva spisa De eccl. hierarchia cap. V. i VIII. o devet korova anđeoskih, broj himni bude stegnut na devet, pa je tako taj broj zadržan sve do danas. Te himne jesu: 1. Pjesma Mojsijeva iza prelaza preko Crvenog mora. Exod. 15, 1—19.; 2. Pjesma Mojsijeva kojom kori narod. Deut. 32. 1—43.; 3. Pjesma Anina. I. Kralj. 3. 1—10.; 4. Habac. 3. 2—19.; 5. Molitva Izaijeva. Is. 26. 9—20.; 6. Proroka Jone 2. 3. 10.; 7. Molitva triju mladića u ražarenoj peći. Dan. 3. 26—57.; 8. Hvalospjev tih mladića. Dan. 3. 52—88.; 9. Hvalospjev presv. Bogorodice — Magnificat. Luk. 1. 46—55. Ove himne nazivlju se drukčije i odama.

Počevši od trećega vijeka nastao je običaj umetati među psalme i ove biblijske himne još i samostalne kraće ili duže pjesme odgovarajuće značenju praznika. One nisu bile sastavljene u starom klasičkom metru nego u ritmičkoj formi. Po njihovoj muzikalnoj

---

[13] А. И. Соболевскiи: Матерiалы и изслѣдованiя въ области слав. филол. и археол. (Сборникъ Отд. рус. яз. и Слов. t. 88 (1910) str. 19

[14] Orig. u lib. iudicum hom. VI, 3 (Migue 12. col. 974 c).

[15] *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί.*

[16] И. Мансветовъ: Церковный уставъ. Москва 1885 str. 3.

karakteristici prozvaše se tropari (*τρόπος* = način pjevanja).[17] Tropari su dakle najstariji oblici ritmičkog pjesništva. Malo po malo množio se broj tih samostalnih tropara tako, da su oni nuz postojeće biblijske pjesme i psalme sačinjavali novu paralelnu vrstu himni, koje su poznate pod nazivima *ἀντίφονα, ἀπόστιχα, ἐγκώμια* ili općenito *στιχηρόν,* što znači djelo sastavljeno iz stihova. Najprije se oni dodavali osmoj i devetoj odi a kasnije i ostalim. Na ovaj način tropari uzeti kao cjelina sačinjavali su dvopjesnece *(δυῴδια)* ili tripjesnece *(τριῴδια),* a tropari svih devet oda tvorili su pjesnički kanon *(κανὼν ᾀσματικός).* Ovakvo proširenje prvobitnog bogoslužbenog kanona bilo je već općenito u običaju u V. i VI. vijeku. Nove umjetne ode potisnuše na stranu stare biblijske i zauzeže njihovo mjesto. Pjevanje biblijskih oda u kanonu potpuno je zanemareno (osim u vel. postu). Nove ode potsjećaju na svoga predšasnika samo svojim brojem i nešto malo prvim troparima u prvoj i osmoj odi.

2. Najpoznatiji pjesnici kanona.

Kao najstariji pjesnik kanona važi Sv. Sofronija Jeruzalemski († 638). Sastavio je kanone za veliki post i za vrijeme od Uskrsa do Uznesenja, no danas se ne upotrebljavaju. Bili su to „dvo- i tropjesneci“.[18] Njemu se pripisuju još i časovi na Vel. Petak, Badnji dan te obred blagoslova vode. Inače je Sv. Sofronija više poznat sa svoga liturgijsko reformatorskog djelovanja u grčkoj crkvi. Ustanovio je red bogoslužja i raznih svetkovina, rasporedio čitanje sv. pisma na razne svetkovine i tako postao tvorac perikopa.[19]

Potpuni pjesnički kanon sa 9 oda u duhu biblijskih pjesama ispjevao je prvi Andrija Kritski (640—730).[20] Najpoznatiji je njegov veliki kanon: *Πόθεν ἄρξωμαι θρηνεῖν . . .*

---

[17] Sačuvala nam se jedna takva kombinacija tropara sa ps. 32 (33) iz IV. vijeka:

Ps. 32 (33) vers. 1—5
Tropar: *Ὁ γεννεθεὶς ἐν Βηθλεὲμ
καὶ ἀνατραφεὶς ἐν Ναιζαρὲτ
κατοικήσας ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ,
εἴδαμεν σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ*
Slijedi vers. ps. 6—15
Tropar: *ἀστέρος φανένος ποιμένες
ἀγραυλοῦντες ἐθαυμασαν*

slijedi vers. ps. 16 do kraja
Tropar. *γοννπεσόντες ἔλεγον
δόξα τῷ πατρὶ ἀλληλουΐα,
δόξα τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῷ
πνεύματι
ἀλληλουΐα, ἀλληλουΐα,
ἀλληλουΐα.*

F. Bickell: Das älteste liturg. Schriftstück (Mitteillungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Reiner II/III. Wien 1887. str. 83 ss.

[18] К. Поповичъ: Патріархъ iерус. Софроній [Труды Кiев. дух. акад. XXX (1899), XXXI (1890) No. 9. 23—42.]. — Migne Patr. gr. 87. 3. col. 3733i — Ch. Papadopoulos: *Τὰ σογγράμματα τοῦ ἁγίου Σωφρονίου Ιερυσ. (Νέα Σίων* XVII. str. 130—141).

[19] Migne P. G. 94. col. 336 ss.

[20] А. Виноградовъ: Святый Андрей архiеп. критскій (Христ. Чтенiе 1902, str. 247—269. — S. Vailhè: Saint André de Crète [Echos d'Orient V (1902) str. 378—387).

Vrhunac kanonskog pjesništva tvore Sv. Kuzma (706—760)[21] i Sv. Ivan Damascen (rođ. oko 675).[22]

Progonstvo i muke mnogih ispovjednika za vrijeme ikonoborstva oplodile su u mnogom i crkveno pjesništvo. Sv. Teodor sa Josipom Himnografom i pjesnikinjom Kasijom[23] ne zaostaju mnogo za Kozmom i Damascenom. Pjesnički zanos zahvatio je sve slojeve, pa je malo po malo došlo do toga, da je svatko, tko je samo nešto u sebi osjećao pjesničkog dara, nastojao pridonijeti proslavi kakvog praznika svojom pjesmom. Nije čudo, da je pjesništvo počelo opadati. Stari pjesnici odlazili su u zaborav, među njima i „princeps melodum" sv. Roman, a novi si počeli utirati put u bogosluženje. More pjesama svakakvog kvaliteta prisililo je crkvene krugove, da se pristupi k nekoj redakciji. A to se dogodilo u X. vijeku u Studijskom samostanu u Carigradu. U glavnom je ova redakcija zadržala prvobitni palestinski oblik i karakter kanona, kako su ih izradili Kosma i Damascen, a koji je ostao mjerodavan i do danas. Sa XI. vijekom prestaje crkvena pjesma, jer je konačno razvoj liturgije bio dovršen, pa je nestalo i nade, da će se te pjesme moći i upotrijebiti. U naknadu za pjesmu razvila se muzika.[24]

3. Sastav pjesničkog kanona.

Danas se pod pjesničkim kanonom razumije zbir od devet pjesama — oda, — kod kojih se sve strofe u svom sastavu i napjevu upravljaju po prvoj. One su među sobom ritmički povezane, jednako izgrađene, imaju jedanteisti muzikalni motiv i toničke slogove. Prva strofa se zove irmos *(εἱρμός)* a ostale tropari. Ovo pravilo, da sve strofe u jednoj odi moraju s irmosom imati jednaki broj slogova zove se izosilabizam. a ono drugo, po kome te strofe nose isti ritmički naglas nazivljemo homotonija. Izosilabizam i homotonija jesu dakle dva osnovna zakona bizantskog crkvenog pjesništva.[25]

Svaka oda u kanonu sastoji se osim irmosa još od četiri strofe, od kojih je posljedna posvećena presv. Bogorodici pa se zato i zove Bogorodičen *(θεοτοκίον)*. Prema tome forma kanona jest: devet oda, svaka oda sa pet strofa, od kojih je prva irmos a posljednja Bogorodičen.

---

[21] S. Eustratiades: *Κοσμᾶς Ἱερ. ὁ ποιητής* [*Νέα Σίων* XXV (1933) str. 83—99, 143—158, 202—218].

[22] K. Krumbacher: Gesch. d. byz. Litteratur. München 1897., str. 674 ss. — S. Eustratiades: *Ὁ ἅγιος Ιωάννες Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ οὑτοῦ ἔργα* [*Νέα Σίων* XXIV (1932.), str. 28 ss.; XXV (1933.), str. 11 ss.].

[23] Филарет Черниг: Истор. обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣнія гречес. Церкви. Чернигов 1864., str. 560 ss.; 328 ss.

[24] G. Manojlović: Nešto o crkvenoj lirici vizantinsko-grčkoj [Glasnik zem. muzeja XVI (1904.), str. 115 ss.].

[25] W. Christ et M. Paranikas: Anthologia graeca carminum christianorum. Lipsiae 1871 str. LXXV. ss.

a) Irmos.[26] Irmos igra u kanonskom pjesništvu glavnu ulogu. Hoćemo li znati ritam neke pjesme dovoljno je znati njezin irmos. Ne smijemo naime zaboraviti, da su bizantski pjesnici bili ujedno i kompozitori *(μελῳδοί)* tako, da je s početka svaka pjesma imala i svoju vlastitu melodiju. Sa brojem pjesama rastao je i broj melodija. Da ovo umnožavanje pjesama i melodija ne ode u beskonačnost nastao je kasnije običaj, da su pjesnici preuzimali već gotove irmose sa ustaljenom melodijom i pod njih potpisivali svoje strofe u pojedinoj odi.[27] Takav je slučaj sa našim starosl. pjesničkim kanonom.

b) Bogorodičen. Kad je u VIII. stoljeću štovanje presv. Bogorodice uzelo velikog zamaha, uveo je sv. Ivan Damascen običaj posljednji tropar (strofu) u svakoj odi posvetiti Majci Božjoj. Kod mnogih pjesnika ovih Bogorodičnih ili uopće nema ili ne ulaze u sastav kanona kao na pr kod Kuzme. Veliki broj njihov nastao je u Studijskom samostanu pa su oni ušli ne samo u kanone nego i u drugu vrstu pjesništva te u sva bogosluženja. Njihovi autori su samo onda sigurni, ako se daju raspoznati i utvrditi po akrostihu a to je kod Teofana i Josipa Himnografa, dakle kod pjesnika IX. stoljeća.[28] Od prve polovine toga vijeka Bogorodični ulaze u sastav kanona a u XI. vijeku uvučeni su po Joanu Mauropu u kanonski akrostih.

Kako se vidi Irmosi i Bogorodični u Metodijevu kanonu nisu originalni nego preuzeti iz grčkog Oktoiha (osmoglasnika),[29] koga je uredio sv. Ivan Damascen. Ovi irmosi nalaze se danas na kanonu za ponedjeljak drugoga glasa. Tako irmos prve pjesme glasi u originalu i starosl. prijevodu ovako:

Δεῦτε λαοί, ᾄσωμεν *ᾆσμα χριστῷ τῷ Θεῷ,*	Грядите людие поимь пѣснь Христꙋ Богу,

[26] W. Christ: Über die Bedeutung von Hirmos, Troparia u. Kanon. (Sitzungsberichte d. bayer. Akademie München 1870. Bd. II. str. 75—108.

[27] Irmosi su sakupljeni u knjizi Irmologion. Najstariji je Cod. Patm. 55 a sadržava irmose od 2. glasa. Pisan u XII. stolj. Pokojni zaslužni L. Petit sakupio je za svoga života oko 750 irmosa ali ih nije izdao. U najnovije vrijeme objelodanio je Sofronije Eustratiades, metropolit Leutopolski: *Εἰρμολόγιον* Paris 1932. str. 267 sa dragocijenim blagom do XIII. vijeka.

[28] W. Weyh: Die Akrostichis in d. byzant. Kanonesdichtung. Leipzig 1908. str. 67 ss.

[29] *Ὀκτώηχος* = knjiga sa bogosluženjima za sve dane u tjednu po 8 glasova. Sredio ga sv. Ivan Damascen. Dopunjavali ga Josip Himnograf, Teodor Studit, Mitrofan, Konstantin Porfirogenet i dr. Oktoih Ivana Dam. ima samo nedjeljno bogosluženje. Za ostale dane Teofan i Josip uredili su Paraklitik. U starosl. bogoslužju obe knjige su spojene u jednu pod imenom „Osmoglasnik". Bez sumnje je, da su sv. Ćiril i Metod preveli samo Damaskenov oktoih, jer Teofan i Josip bili su njihovi savremenici i kao takovi još nepoznati u općem bogosluženju. (А. П. Лопухинъ: Правосл. богосл. енциклоп. II. Петроградъ 1903. str. 831 ss.

τῷ διελόντι θάλασσαν	раздѣльшему море
καὶ ὁδηγήσαντι τὸν λαὸν,	и наставльшемꙋ люди,
ὃν ἀνῆκε δουλείας Αἰγυπτίων·	ıаже изведе из работы Египетскія
ὅτε δεδόξασται.	ıако прославися.

Irmos treće ode:

Στερέωσον ἡμας ἐν σοι, Κύριε,	Оутверди насъ собоѫ Господи,
ὁ ξύλῳ νεκρώσας τὴν ἁμαρτίαν,	древомъ оумерщвлеи грѣхъ,
καὶ τὸν φόβον σου ἐμφύτευσον	и страхъ твой всади
εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν	въ сердца насъ
τῶν ὑμνούντων σε.	поющихъ тя.

Irmos četvrte ode:

Εἰσακήκοα, Κύριε,	Оуслышахъ Господи
τῆς οἰκονομίας σου τὸ μυστήριον	слоух твой и оубоах ся[30]
	разоумѣхь дѣла твоя
κατενόησα τὰ ἔργα σου	и прославихъ твое Божество.
καὶ ἐδόξασα σου τὴν Θεότητα,	

itd. itd. itd.

Iz navedenoga primjera se vidi da se starosl. prevodioci nisu držali ni izosilabizma. Poznati slavisti kao Jagić,[31] Jacimirski,[32] Abicht,[33] proučavajući starosl. pjesničke prijevode nisu mogli doći do pozitivnih rezultata u pogledu na izosilabizam i homotoniju. Glavni od razloga je taj, što nam se nije sačuvao ni jedan originalni rukopis tih prijevoda. U vrijeme prepisivača nestalo je bilo poznavanja metričke konstrukcije i kod samih Grka pa ga ne možemo tražiti ni kod prepisivača. Osim toga nama još uvijek nije dovoljno poznata uloga starosl. ъ, ь, kao i naglašenih i nenaglašenih vokala. Točka koju susrećemo u slavenskim prevodima označuje *κῶλον* t. j. jedinstvo u muzičkom smislu a često služi i za razumijevanje same tehnike stiha.[34] Dali slavenski prevodi grčkih irmosa dolaze od našeg pjesnika kanona ili ih je on već gotove preuzeo isto tako ne možemo točnije ništa utvrditi dok ne bude više svijetla uneto u prevodilačku djelatnost sv. slavenskih apostola i njihovih učenika, napose u prijevod crkvenih knjiga u prvom redu Oktoiha i Antologiona.[35]

[30] Trebalo bi da bude: Смотренїя твоєгѡ таинство.

[31] Starine X.

[32] Сборникъ Отдѣления русс. яз. и слов. Академіи Наук. Петерсбург. L XXXII (1907).

[33] Archiv für Slav. Philologie XXXVI (1916.) str. 414—429.

[34] R. Abicht. Die Interpunktion io d. slav. Übersetzungen griech. Kirchenlieder (Archiv für slar. Philol. XXXV. (1914.) str. 413—437.

[35] Anthologia = Цвѣтословъ knjiga, koja sadrži bogosluženja na veće praznike u godini.

c) Ispuštanje druge ode. Vrlo je zanimljiva i još ne razjašnjena činjenica, da je danas u svakom pjesničkom kanonu izostavljena druga oda, i ako je nekad bila. Tako se u kanonima Andrije Kritskog druga oda nalazi, dok kod sv. Ivana Damascena, Joana Monaha i Kuzme nema je. Teofan Graptos-Načertani, Josip Himnograf imaju kanona sa drugom odom i bez nje.[36] Pjesnici, koji su se naslonili na Damascena i Kuzmu (a tih je većina) ispuštaju drugu odu. W. Christ[37] misli, da je izostavljanje druge ode u savezu sa pokajničkim karakterom te ode, koja je morala biti ispjevana u duhu ukora Mojsijevog sinovima izraelskim (Deut. 32. 1—43.), a to nije priličilo na veselije prigode nego samo na post. U istinu u tropjesnecima velikog posta nailazimo na drugu odu. Staroslavenski Metodijev kanon nekad je imao drugu odu, što se najbolje vidi iz manjkavoga akrostiha. To je sasvim i razumljivo, pošto šesti april pada redovito u velikom postu. Kako je ona glasila, tko, zašto i kad ju je izbacio iz ovoga bogoslužcnja, ostaje nerazjašnjeno.

d) Akrostih.[38] Iz orijentalnog i staroklasičkog pjesništva ušao je akrostih i u Bizant. Za akrostih služi ime sveca ili praznika u čiju je slavu kanon sastavljen, najčešće ime pjesnika pa i čitave strofe pojedinih oda. Kod kanonskog pjesništva akrostih nije pravilom. Sv. Sofronije ga ne poznaje nego pred pjesme stavlja natpis, koji izražava neku misao mnogo puta i bez veze s onim, što se govori u pjesmama. Andriji Kritskom za akrostih služe brojevi. Kod ostalih pjesnika mnogi kanoni nemaju akrostiha. Računajući sa ispuštanjem druge ode, pjesnici su udešavali svoj akrostih ako, da on ipak ne bude krnj.

U cijelom našem kanonu od svega je najvažniji akrostih. On nam ne samo otkriva pjesnika nego daje ključ za riješenje i drugih pitanja u sklopu Ćirilo-Metodske književnosti. Pošto je izostavljena druga oda akrostih je krnj za 3 slova, koliko je ta oda imala strofa. Doslovce glasi: Добо Методит птє Константин. Iz čega se lako vidi da je prvotni akrostih glasio: Доб(раг)о Методиа п(о)єт Константин, da je bio potpun. Sam pjesnik Konstantin nije mogao izostaviti druge ode, jer bi inače bio tako udesio akrostih, da ne ostane krnj. Kao dobar poznavalac savremene biz. crkvene poezije mogao je vidjeti mnogo sličnih primjera kod drugih pjesnika. Uzmimo samo nekoliko. Kozma Majumski

---

[36] A. Papadopoulos-Kerameus: *Δεύτεραι ᾠδαὶ ἀσματικῶν κανόνων* (Визант. временникъ XIII (1906) str. 484—488.

[37] W. Christ et M. Paranikas: Anthol. graeca carm. christianorum. Lipsiae 1871. pg. LXIV.

[38] E. Norden: Antike Kunstprosa I. Berlin 1898. str. 37. — K. Krumbacher: Die Akrostichis in d. grich. Kirchenpoesie (Sitzungsbericht d. philos. philol. u. histor. Klasse d. bayer. Akademie. München 1904. str. 551. i W. Weyh l. c. — B. Kirschner: Alfabetische Akrostiche in d. syrischen Kirchenpoesie. Leipzig 1907.

spjevao je kanone za Božić bez druge ode ali sa punim akrostihom: *Χριστὸς βροτωθεὶς, ἦν ὅπερ Θεὸς μένῃ.*

(Krist utjelovivši se ostaje Bogom kako i bijaše),[39] Ivan Damascen na Preobraženje sa *Μωσῆς Θεοῦ πρόσωπον ἐν Θαβὼρ ἴδε*

(Mojsej Božje lice vidje na Taboru),[40] Josip Himnograf za Uvod Bogorodičin sa: *Χαρᾶς δοχεῖον. σοὶ πρέπει χαίρειν μόνῃ.*

(Posudo radosti Tebi se jedinoj dolikuje radovati).[41] Teofan na Blagovijest bez druge ode sa alfabetskim akrostihom),[42] Mitrofan na sv. Trojcu sa *Κανὼν ὁ πέμπτος φωτὶ τῷ τρισηλίῳ.*

(Peti kanon svjetlu Trosunčanom)[43] i t. d., i t. d. Dapače i u onim nepotpunim kanonima sa dvije ili tri ode akrostih je potpun.[44] Pa i jedan starosl. kanon u čast sv. Cirilu i Metodu ruske redakcije, koga smo više spomenuli, nema druge ode ali ovaj potpuni akrostih: Коурила ѳилософа и блажена Меѳодия пою.[45]

Drugu odu izostavilo je neko lice iza smrti Konstantinove. Nadalje primjećuje se da je u šestoj odi zamijenjen položaj prve i druge strofe pa je stoga i u akrostihu ispalo пте mjesto пет. Osim toga druga strofa u petoj pjesmi počinje sa т a trebalo bi da počne sa а, dakle mjesto тѧ молимъ imalo bi stajati азъ молимъ. Ove pogreške možemo protumačiti na taj način, da ih je učinio sam prepisivač XIII. vijeka zografski kaluđer Dragan. Sudeći po jednoj bilješci u rukopisu Dragan je bio neuk pa ne samo da nije poznavao pjesničkog kanona, nego mu i samo prepisivanje moralo pripasti vrlo teško i on ga smatrao pokorom. Zato je i dodao na rukopisu: Пиши окаяниче Драгане яко за грѣхи твоя Богъ твой мучитъ тя, пиши страниче.[46]

e) Kondak, Ikos i Pohvalna slova. Promatrajući grčki pjesnički kanon nailazimo iza 6. ode na dva tropara, od kojih se jedan zove Kondak a drugi Ikos. Oni ne ulaze u sam sastav kanona. To je preostatak onih vremena, kad su se na tom mjestu čitala Acta martyrum i recitovala himna od 20—30 strofa u čast svecu. Ona se zvala „Kontakion" a njezine strofe „Ikos".[47] Kasnije se na tom mjestu držalo Pohvalno slovo ili čitao životopis sveca, u čiju je čast ispjevan kanon. Od himni sačuvao se danas u cijelosti još samo kontakion Akathist. Pohvalna slova i životo-

---

[39] Е. Ловягинъ: Богослужебные Каноны на греч., слав. и рус. С. Петерсбургъ. 1875. str. 3.

[40] Ibid. str. 92.

[41] Ibid. 193.

[42] Christ et Paranikas l. c. str. 236.

[43] Ibid str. 254.

[44] Ловахинъ l. c. str. 215.

[45] Лавров: Матерьлы str. 111.; — Теодоров-Баланъ str. 75. ss.

[46] Шляковъ l. c. str. 187.

[47] P. Maas: Das Kontakion (Byz. Zeitschrift XIX. (1910.) str. 285—306. — Prestavnik kontakijskog pjesništva je sv. Roman Slatkopojac, najveći pjesnik svih vremena (Vidi „Bog. Smotra" 1917.).

pisi svetaca sakupljeni su u jednu knjigu, koja se zove „Četi-Mineja" (Mineja za čitanje). Najstarija takva mineja nalazi se u VIII. knjizi historije Eusebija Kesarijskog.[48]

Do nas su došla dva takva Pohvalna slova i jedan životopis sv- Metodija nazvan Metodijeva panon. legenda namijenjeni proslavi uspomene na 6. aprila.[49] Nije bez interesa, da se jedno od tih Pohvalnih slova — nazovimo ga prvim — nalazi zajedno sa životopisom u Mineji-četi Uspenskog sabora u rukopisu iz XII. vijeka. Drugo Pohvalno slovo je kraće u rukopisu iz XIV. stolj. i obično se pripisuje Klementu Slovenskom.

Usporedimo li naš staroslavenski pjesnički kanon u čast sv. Metodija sa gore označenim literarnim spomenicima, vidjet ćemo da su pjesniku Konstantinu oni bili poznati. Što više. U Bizantu je redovito pjesnik kanona bio i autor Pohvalnog slova i Životopisa. Imajući to na umu, možemo se sa velikom vjerojatnošću zapitati, nije li Konstantin ujedno i pisac Metodijeve panonske legende i Pohvalnih slova u čast slavenskih apostola?

Pjesn. kanon	Pohvalna slova i Ž. M.
... в поустыни нзволи сь святыми отцы жити прѣславне. (Pj. 1, strofa 2.)	... и шьдъ въ Алимбь, идеже живоуть святии отьци. (Ž. M. III. Lavrov 71.)
Оставивь родь и отчьство, подроужие и дѣти, святе оучителю. (Pj. 1, str. 2.)	Остави жития сего вся красотѫ домъ и богатство, оца и матере братиꙗ и сестры. (Pohv. sl. II. Lavrov 93.)
Кто можеть изрещи Методиа дѣтѣли и троудь. (Pj. 3, str. 1.)	Которы ли ꙗзыкъ постигнетъ изрещи подвигы и троуды и добротѫ житиа єго. (Pohv. sl. II. Lavrov 94.)
Пѫчинѫ прѣплавая житиїскѫѫ прѣлѣтѣ, отче орелскы. (Pj. 5, str. 3.)	Прѣлатаѫ ꙗко ѡрелъ на вся страны. (Pohv. sl. II. Lavrov 93.) ... възлѣтаꙗ, ꙗкоже ѡрьлъ доуховньнъима крилома. (Pohv. sl. I. Lavrov 80.)
Якоже свѣзда своя лоучя слящи до въстока и сѣвера и до юга. (Pj. 6, str. 1.)	Яко лоуча слнечьнꙑꙗ свѣтмъ богоразоумьнꙑмъ просвѣтиша вьсь миръ. (Pohv. sl. I. Lavrov 83.)

[48] Analecta Bolland. Bruxelles 1897. XVI. str. 113.

[49] Лавров: Материалы str. 67—99.

На камени ты вѣры ѹтврьди носѣ свои. (Pj. 7, str. 2.)	Основана на твьрьдѣмь камене вѣрѣ. (Pohv. sl. I. Lavrov 82.)
... жеры блажене агньца ржкама си святыма раздая вѣрнымъ... (Pj. 8, str. 2.)	... нъ истекъшею кръвию и водою ѿ прѣчистꙑихъ ребръ Господа нашего Исуса Христа, вѣрьнꙑимъ вѣчною пищю и бесконьчьнъии животъ въ спасениѥ прѣдаста, въ ѿданниѥ грѣхомъ подающа, ни хлѣба ангельска напитающа, нъ истоѥ тѣло Господа нашего Исуса Христа. (Pohv. sl. I. Lavrov 83.)
Тя блажене поеть земѣ Моравьскаа... и Панонскаа святителю просвѣщена тобоѫ. (Pj. 9, str. 1.)	Въ западьнихъ же Паноньстѣхъ и Моравьскахъ странахъ яко слнца въсиꙗвъша... (Pohv. sl. I. Lavrov 84.)

U ovim Pohvalnim slovima veličaju se sv. Ciril i Metod zajedno. Ali izgleda, da je u početku postojalo za svakoga posebno Pohvalno slovo kao što postoji i posebni Životopis (Žitije). Tako čitamo u drugom pohvalnom slovu (rkps iz XIV. vijeka), pošto je pisac ispripovijedao život Cirilov: єгожє и трѹдъ и хождениѥ почитающє подобны похвалы нѣст комоу приложити.[50] Pisac dakle Metodijeva slova ili nije znao za takvo u čast sv. Cirilu ili ono nije postojalo. Uzmemo li, da je Konstantin svoj kanon napisao u Carigradu, kako ćemo vidjeti, izgleda da mu nije bilo poznato i pohvalno slovo sv. Cirilu, a da nije postojalo uz Kanon sv. Cirilu u čast, teško je pretpostaviti. Danas ova pohvalna slova češće stoje u rukopisima iza Žitija Cirilova[51] i ako su bez dvojbe namijenjena sv. Metodiju za 6. april.

Zacijelo, da bi filološka uporedbena analiza našega kanona, Pohvalnih slova i Žitija Metodijeva mogla unijeti mnogo više svijetla u pitanju njihova autorstva.[52]

IV. Konstantin, učenik sv. Metodija — pjesnik kanona.

V. Grigorović je izrazio mišljenje, da je pjesnik kanona isto lice koje i pisac života sv. Klementa Slovenskog.[53] Teodorov-Balan stavlja postanak kanona u XI. vijek i tvrdi, da je potpuno nemoguće saznati, tko je autor staroslavenskih službi u čast slavenske

[50] Лавров: Материалы, str. 94.

[51] l. c. XXXI.

[52] Na poetička mjesta u Ž. M. prvi je upozorio prof. Grivec: Žitja Konstantina in Metodija. Celje 1936., str. 96 ss.

[53] Погодинъ: Сборник, str. 242.

braće, pa prema tome i pjesničkih kanona.[54] Bliže je istini bio N. L. Tunicki naslućujući, da ih je mogao ispjevati samo jedan između njihovih učenika.[55] Dapače poznati slavisti kao Jagić[56] i Lavrov[57] nisu bili na čistu s ovim pjesničkim kanonom i nisu mu pridavali nikakve historičke vrijednosti.

Iz našega akrostiha se međutim lijepo vidi, da pjesnik kanona nije nitko drugi nego Konstantin, učenik sv. Metodija i kasnije biskup u Bugarskoj.[58]

O njegovom životu nisu nam se sačuvali bliži podatci, ali iz Metodijeve panonske legende (Ž. M.) razabiremo, da je bio jedan od onih pratilaca Metodijevih iz Bizanta иже бяахоу того же доуха (Ж. М. V.). On će biti jedan i od onih trojice Slavena, koji su primili posvećenje u Rimu 868. god., kad je baš i carsko poslanstvo od kneza Borisa iz Bugarske tražilo od Pape katol. svećenstvo za Bugarsku.

Iza smrti njegova učitelja 885. g. prodali su ga Nijemci kao roba židovima u Veneciju. Odatle bude 886. doveden u Carigrad. Car Lav VI. Filozof otkupio ga i neko vrijeme zadržao u prestolnici, gdje se nalazila slavenska škola i gdje je našao nekoliko svoje subraće, što ih je ostavio još sv. Metodije prigodom posjeta Carigradu (Ž. M. XIII.). Među njima bio je i mladi Simeon, sin bugarskog kneza Borisa-Mihajla. Akademik A. I. Sobolevski misli, da je Konstantin boravio u Solunu.[59] Slijedeće godine 887. napustio je zajedno sa Simeonom bizantsku prestolnicu i otišao u Bugarsku, nastanivši se („na ušću rijeke Tiče") u samostanu sv. Pantalejmona kod Preslave. Tu je Konstantin razvio u svojstvu učitelja[60] veliku literarnu djelatnost. U Bugarskoj je našao i svoje drugove Klementa, Angelarija i Nauma, koji se ovamo skloniše iza moravske katastrofe.

God. 893.—4. sastavio je prema sv. Ivanu Zlat., Ćirilu Aleks. Izidoru Peluzioti nedjeljne propovijedi, 51 na broju, prozvane „Učiteljnoje evangelije". Učinio je to na molbu brata Nauma, s kojim su ga vezale prijateljske veze.[61] Pred zbir svojih propovijedi stavio

---

[54] l. c. I. str. 20, II. str. 19.

[55] Н. Л. Туницкій: Св. Климентъ еп. словенскій. Сергіевъ-Посадъ 1913., str. 143.

[56] Вопросъ о Кирилмѣ и Меѳодіи въ слав. филолог. (Записки имп. Акад. Наукъ 1885., vol. 51., No. 38.).

[57] Кирило та Методій в давньо слов. письменстві. Кіевъ 1928., str. 100. ss.

[58] Sr. Novaković S.: Prvi osnovi slov. književnosti među balkanskim slovenima. Beograd 1893., str. 59. — Соболевскій, l. c. str. 127.

[59] Матеріалы и изслѣдованія въ области слав. филол. и археол. (Сборныкъ Отд. рус. языки и слов. Акад. Науки, t. 88, No. 3, str. 129.).

[60] Po uzoru bizantinskom, gdje su razlikovali tri vrste učitelja: *ὁ διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου, ὁ. δ. τοῦ ἀποστόλου* i *ὁ. δ. τοῦ ψαλτηρίου* (Leunclavii Jus graeco-romanum pg. 143.).

[61] Азъ оумаленый Константинъ оубѣжденъ бывъ на се твоими прошеній брате Науме.

je Molitvu i Predgovor napisane u dvanaestercu po uzoru bizant. građanskog stiha *(στίχος πολιτικός)*. U Molitvi s ponosom ističe, kako i imenom i djelom nasljeduje svoje učitelje.

Шьствоую нынѣ по слѣдоу оучителю,
Имени ѥю и дѣлоу послѣдоуꙗ.[62]

U naslovu 42. propovijedi zove se još „presviter bolgarski". Kasnije je postao biskupom, ali se nezna, gdje mu je bila rezidencija. Jedni drže u Preslavi[63] drugi u Bregalnici.[64] Po zapovijedi cara Simeona preveo je 906. god. četiri govora sv. Atanazija protiv Arijanaca.

Žarki patriota Slaven dao je izražaja svome rodoljublju a ujedno i velikoj boli nad sudbinom, koja ga zadesila u pjesničkom kanonu u čast svoga dobrog učitelja Metodija. Kanon je ispjevao odmah poslije svoga dolaska ne znajući za sudbinu svojih drugova kuda lutaju i sjećajući se na dan smrti svoga učitelja. O tome nam govore slijedeći stihovi:

Тя блажене поєть землѣ Моравьскаа
честно твое тѣло имящи
И Пановьскаа, святителю, просвѣщена тобоѫ
и людиѥ єю съшедше ся
праздноуять твоя память.

(Pj. 9, str. 1.)

. . . . стадо ваю святое
ходяще по земи страннѣи съхранше.

(Pj. 9, str. 2.)

Kanon je dakle morao biti ispjevan negdje u proljeće 887. god. u Carigradu, jer inače nebi bio napisao „Po zemlji stranoj", pošto Bugarska to nikako za njega nije bila. Biograf Nauma govori za ostale učenike: ... ѡвыи въ Бльгарскоу землю пришедше съ великою чьстїю покои прїєша.[65]

U Bugarskoj su se oni osjećali kao kod kuće. Pa i Bogorodičen 6. pjesme, u kome moli pobjedu „Našego carja" nad barbarima, govori da je pjesnik ispjevao svoj kanon u Bizantu. I Bugarska se nazivlje „Mizija", kako su ju nazivali Bizantinci IX. i X. stoljeća.

Velika je nezgoda za Konstantina što je nosio isto ime sa slavenskim prvoučiteljem, pa se s toga mnogo što šta iz njegova

---

[62] Теодоровъ-Баланъ, l. c. II., str, 140.
[63] В. Н. Златарски: История на Българ. държава I, 2. София 1927., str. 223 ss., 347 ss.
[64] Соболевски l. c. 171.
[65] Лавров l. c. 181.

života u kasnijim vjekovima pripisivalo sv. Cirilu,[66] dok je Konstantinovo ime otišlo u zaborav. Nije li na pr. Ćiril Slavenski koji se spominje u najstarijim prijevodima crkvenih knjiga naš Konstantin?[67]

V. Pravovjernost u našem kanonu.

Ruski učenjak Gorski publicirajući prvi bogosluženje u čast sv. Metodija nije propustio a da ne naglasi, kako se iz ovoga pjesničkog kanona i ostalih pjesama najbolje vidi, da je sv. Metodije o izlasku Duha sv. učio onako, kako uči pravoslavna crkva.[68] Za njim se poveli i drugi a u novije vrijeme i prof. Teodorov-Balan.[69] Oni to ustvrdiše na osnovu tropara, koji se nalaze u bogosluženju u predvečerje šestoga aprila i uzimlju se naizmjenice sa stihovima 140 psalma a zovu se Stihiri na Gospodi vozvah *(κεκραγάρια)*.

Mi smo ga gore označili sa br. 2. Ovakvom tvrdnjom htjelo bi se dovesti u sumnju pravovjernost sv. slavenskih apostola i njihovih učenika u katol. smislu.

U novije vrijeme bavili su se mnogo ovim pitanjem prof. Fr. Grivec[70] i prof. Fr. Dvornik[71] pa je ono, može se kazati njihovom zaslugom i potpuno rasvijetljeno. Ja ću samo učiniti nekoliko primjedbi obzirom na pjesnički kanon Metodijeva učenika.

1. Konstantin je mogao doći u Carigrad jeseni 886. god. U Bizantu i susjednoj Bugarskoj nastale su bile velike promjene. Koncem augusta te godine umro je car Vasilije I. Makedonac, a naslijedio ga njegov sin Lav VI. filozof. Već u decembru mjesecu bude svrgnut patrijarh Focije i zatvoren u manastir, gdje i umre (6. II. 897.). Na patrijarše prijestolje zasjedne na sam Božić 886. godine carev brat mladi princ Stjepan. Odnosi s Rimom budu uspostavljeni i pitanje o filioque, što ga započeo Focije skinuto s dnevnog reda. Jedna i druga stranka živo je pregnula, da dođe do potpunog izmirenja Carigrada s Rimom. Nije dakle nimalo vjerojatno, da bi Konstantin, kome je car učinio tako velike usluge, dodirivao jedno pitanje, koje je u crkvi prouzročilo tolike smutnje, a koje se imalo predati zaboravu. Najmanje pak da bi bio u stanju insinuirati Metodiju neku dogmatsku zabludu. Zato on u svome kanonu nigdje i ne govori o izlasku Duha sv. U pjesmi 9. strofi 2. čini samo aluziju na neko prenje o presv. Trojstvu. Na koje? O takvoj jednoj prepirci, koju je imao sv. Ćiril god. 851. sa Sara-

---

[66] Ovamo se mogu ubrojiti vijesti o sv. Ćirilu u Solunskoj legendi (Lavrov l. c. 159), te Uspenju Ćirila (Lavrov l. c. 155).

[67] Визант. Временникъ II. (1895.), str. 240 ss.

[68] Погодин Сборникъ str. 282.

[69] l. c. II. str. 52.

[70] F. Grivec: Originalnost sv. Ćirila in Metoda (Jugsl. istor. časopis. Ljubljana Zagreb—Beograd 1935. str. 62. i tamo navedena literatura.

[71] Les Légendes de Constantin et de Methode vues de Byzance, Prague 1933. str. 284—331.

cenima pripovijeda nam opširno Zitije Ćirila (Ž. K.) u VI. glavi, dok u Žitiju Metodija (Ž. M.) XII., tek se nagađa o nekom konfliktu Metodijevom sa „iopatorskim jereticima". Nema sumnje, da se ovdje tiče uvođenja Filioque u Simbol vjere, na čemu je germansko-lat. svećenstvo onoga vremena inzistiralo. Sv. Metodije upotrebljavao je kao rođeni Grk simbol vjere bez Filioque tim više, što se tako on recitovao tada i u samom Rimu.[72] Svoj postupak Metodije je opravdao osobno u Rimu 880. god. O tome piše papa Ivan knezu Svetopluku u mjesecu julu iste godine poslanicu, u kojoj doslovce kaže ove historičke riječi: Igitur Methodium venerabilem archiepiscopum vestrum interrogavimus coram positis fratribus nostris episcopis, si orthodoxae fidei symbolum ita crederet, et inter sacra missarum sollemnia caneret, sicuti sanctam romanam ecclesiam tenere, et in sanctis sex universalibus synodis a sanctis patribus secundum evangelicam Christi Dei nostri auctoritatem promulgatum atque traditum constat. Ille autem professus est, se juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, sicuti sancta romana ecclesia docet, et a patribus traditum est, tenere et psallere. Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus (veritatibus) orthodoxum et proficuum esse reperientes, vobis iterum ad regendam comissam sibi ecclesiam Dei remisimus.[73]

Konstantin je vrlo dobro znao kao i njegov učitelj razliku između nijekanja ishođenja Duha Sv. od Sina i neupotrebljavanja Filioque u simbolu vjere. Zato spomenuti tropar kao izraz Focijeva krivovjerja ne može dolaziti od Konstantina, koji je sa svojim učiteljem bio „istoga duha".

2. Još manje je Konstantin mogao slijediti Focijevo učenje u Bugarskoj kamo se sklonio i boravio do svoje smrti. Smrću naime Vasilija Makedonca i svrgnućem Focija prekinute su i posljednje veze i obziri, što ih knez Boris imao prema ovim dvjema prestavnicima Bizanta. Njegov sin Simeon bude iz Carigrada pozvan u domovinu, da se nađe na pomoć učenicima Metodijevim oko prijevoda svetih knjiga.[74] Prema ruskom ljetopiscu Nestoru („Povest vremennih ljet") i njegovom preradivaču Nikiforu te ruskim hronografima „preloženije sveščenih knig" pada u god. 6406. od stvorenja svijeta i 77. godinu od sedmog općeg sabora a 30. god. od pokrštenja Bugara. Izveo ga sv. Ćiril Filozof. Prof. Zlatarski je ustanovio, da je to bilo između 1. IX. 893. i 15. V. 894.[75] Iz ovoga se anahronizma jasno razabire, da je naš Konstantin zami-

[72] Filioqua uvedena je u Rimu izgleda za pape Benedikta VIII. († 1024.) i to na molbu Henrika II. — M. Jugie: Theol. dogmatica christ. orient. I. Paris 1926. str. 246. — M. Buchberger, Lexikon für Theol. u. Kirche III. col. 1039. ss.

[73] А. Теодоровъ-Баланъ. l. c. II. str. 221.

[47] Zlatarski l. c. str. 281.

[75] Ibid. 256. Лавров l. c. 172.

jenjen svojim imenjakom a ujedno se i vidi, da je učenik sv. Metodija bio duša ove prevodilačke djelatnosti. Prof. G. Ilinskij drži, da je Konstantin tu i zamijenio glagolicu ćirilicom (Byzantino-slavica III 1, str. 79).

Iza kratke vladavine svoga brata Vladimira (889—893). došao je na presto Bugarske Simeon. U Rimu je bio tada papa Formozo (891—896), koji je još kao poslanik u god. 866. stekao kod kneza Borisa toliko simpatija, da ga je ovaj tražio od pape Hadrijana, neka bi ga imenovao za metropolitu Bugarske.[76] Simeon se dakle obratio na Formoza moleći ga, da mu pošalje kraljevsku krunu te bugarskog metropolitu podigne na čast patrijarhe. Prema nekima[77] papa je to i učinio opunomoćivši episkopa ohridskog da pomaže i okruni Simeona. Prema drugima Simeon je okrunjen tek g. 918.[78] Bilo kako mu drago sigurno je, da je kruna bugarskog cara poslata iz Rima,[79] da se Simeon za cijeloga svoga života oslonio na katol. crkvu i najspremnije ispunjao želje pape Ivana X.[80] Bugarska crkva bila je autokefalna još od 880. god., a takvom ju je i smatrao biz. patrijarh.[81] Ne samo da Simeon nije imao nikakvih crkvenih veza sa Carigradom, nego u svakoj prigodi omalovažuje bizant. patrijarha nazivajući ga čak i budalom *(μῶρος)*. Zar se u takvim prilikama može i pomišljati, da su se učenici sv. Metodija naslanjali bilo u čemu na Bizant? Ta Klement, Naum i Konstantin bili su glavni stupovi, organizatori i čuvari samostalnosti i slobode svoje slavenske crkve.

3. Bizantinci su bili protivnici slavenskom jeziku i bogosluženju onako isto kao i germansko-latinsko svećenstvo. I oni su stali pri teoriji Izidora Seviljskog († 636), po kojoj se samo tri jezika smiju upotrebljavati u bogosluženju: židovski, grčki i latinski, jer su tobože po natpisu na križu Kristovom samo ta tri jezika bila posvećena. (Ž. K. XV, XVIII, Ž. M. VI.). Mi to vidimo iz apologije crnorizca Hrabra, koju je napisao s namjerom, da dokaže, kako su i slavenska pismena od Boga.[82]

„Trojezična" i „pilatovska hereza" jest hereza par eccelence onoga vremene kako za sv. braću Ćirila i Metodija tako i za njihove učenike. Oni su s njom imali teških borba, o kojima nam svjedoči cjelokupna ćirilo-metodska književnost. U panonskoj legendi (Ž. K. XV) uspoređuje se borbi Davida sa Golijatom. Na samrti

[76] Ibid. str. 125.

[77] J, Hergenrither: Photius, Patriarch v. Constantinopel. Regensburg 1867. II. str. 694.

[78] Zlatarski l. c. 380.

[79] J. Srebrnič: Papež Ivan X, v svojih odnosih do Bizanca in Slovanov na Balkanu. (Bogosl. Vestnik II (1922) str. 225.

[80] Ibid.

[81] Ibid.

[82] В. Ягичъ: Разсужденiя южно слав. и русск. старины о церковно-славян. языкѣ. СП. б. 1885—1895. str. 23 (311). — S. Ritig: Povijest i pravo slovenštine. Zagreb 1910., str, 7.

moli Ćiril Boga, da uništi „trijazičnu jeres“ i sačuva svoju crkvu u jedinstvu (ℒ. K. XVIII.). Još bolje se opaža u ćirilo-metodskom pjesništvu. U kanonu sv. Ćirila pjeva pjesnik o njem:

Словомъ и сердцемь и ѩзыкомъ
Христа сына Божиа проповѣда.
Прѣмѫдрост же и силѫ и слово въплъщееся, блажене,
строуами прїтьчнами ѕдавль трижзычникы.
Pj. 3. str. 1.
Бляди еретичьскыѧ роушить книгами
трижзычникы
Pj. 8. str. 3.

Naš pjesnički kanon kao da je sav u likovanju zbog pobjede nad „trojazičnicima“. Treba samo usporediti Pjesmu 1. strofu 3.; Pj. 3. strofu 1.; Pj. 4. strofu 1.; kondak itd. Oni su heretici, a Metodije je njihov progonitelj. No ne samo u pjesništvu neposredno u čast sv. braće, nego i u drugom prigodnom pjesništvu onoga vremena spominje se borba sa „trijazičnicima“. Dokaz, koliko je ta borba morala biti teška, i koliko se duboko dojmila duša mladih učenika slavenskih prosvjetitelja. Tako veličajući sv. Dimitrija pita se pjesnik (možda naš Konstantin?):

Почьто моудре нищии твои раби едини
лишаемъся твоея оубо красоты
любве ради Ƶижителя по чюжимъ землямъ
и градъмъ ходяще на пострадание,
блажене трьязычьникъ и еретикъ
лютъ воини бываюıце.[83]

Dapače u najstarijem crkveno-slavenskom Triodu (rukopis iz XII. st.) u bogosluženju za petak 5. nedjelje Velikog posta upravlja pjesnik molbu Spasitelju, da rastjera na zemlji „heretičke trojezičnike“.

Страсти спасенъıѫ приемъ ты Спасе.
род члчскъı. ѿ страсти хотя свободити
новозванъıй ѩзыкъ. прогнавъ еретичъскѫѩ триѩзычникъı.
по землѣмъ и странамъ. страсть приемля
оутѣш ны милостиве. схрани и оумножи
взрасти ихже искоупи кръвиѫ своеѫ честноѫ.
тѣлострастнъı прѣщедръı Боже бесмюртны Господи.[84]

Rimski su se pape svim svojim silama založile za pobjedu svete i pravedne ćirilo-metodske stvari, te se nisu ustručavale protiv „trojazičnika“ posegnuti i za anatemom (Ž. M. VI.).

[83] Н. L. Туницкiй: Св. Климентъ, епископъ словенскiй Сергiевъ Посадъ. 1913. str. 70.
[84] Тухицкiй l. c. str. 80.

U cijeloj starosl. crkvenoj književnosti IX. i X. stoljeća mi ne nalazimo, da bi se pitanje o izlasku Duha Sv. dodirivalo u dogmatskom smislu. Stoga pravo kaže ruski slavista Tunickij: „... i iz života Metodijeva i iz akti pape Stjepana i iz navedenih svjedočanstava bogoslužnog karaktera očevidno slijedi, da je bitno značenje u toj borbi imala trijezična hereza, koja nije priznavala slavenskom jeziku prava upotrebe u bogoslužju.“[85]

Pa odakle onda ovaj tropar, u kome se tvrdi, da Duh Sv. ne izlazi od Sina? Razjašnjenje nam daju događaji, koji su se desili u drugoj polovici X. vijeka i dalje. Godine 972. bizantski car Ivan Cimiskije učinio je kraj samostalnosti Bugarskoj slavenskoj crkvi zauzevši istočni dio carevine. Patrijaršija u Drstru (osnovana 927.) bude ukinuta i podređena Carigradu. Bugarski patrijarh skloni se na zapad i poslije kraćeg zadržavanja na više mjesta (Sredac, Vodena, Moglen, Prespa) nastani se stalno u Ohridu (990. god.). Ohridski arhijepiskopi bili su slavenski, a arhijepiskop Jovan visoko učen čovjek i diplomata.[86] Podržavao je veze i sa Kijevom. Prof. M. D. Priselkov dokazuje, da su ohridski arhijepiskopi imali također rezidenciju u Kijevu a prema tome i jurisdikciju.[87] Preostalim zapadnim dijelom Bugarske vladao je car Samujlo, koji je podržavao veze sa Rimom i okrunjen krunom poslanom od pape.[88] Kad je Vasilije II. Bugaroubijca 1019. god. spravio pod svoju vlast čitavu Bugarsku, izgubila je i ohridska arhijepiskopija svoju samostalnost, a preko nje podčinjena bude i kijevsko-ruska crkva Grcima. U Ohrid bi poslan za arhiepiskopa Grk Leon, prisni prijatelj patrijarhe Kerularija (1037.—1056.), a u Kijev također Grk metropolita Teopempt 1036. god.[89] U Carigradu je već bio na novo započeo spor o izlasku Duha Sv. rođak Focijev i patrijarha Sergije (999.—1019.). Taj spor obnovio je iza 20 godina istom Focijevom žestinom Kerularije. On je bio prenesen u Rusiju i u podjarmljenu Bugarsku. Crkveni bizantski emisari brisali su i prerađivali sve što im nije bilo po ćudi, uništavali su i odstranjivali i svaku pomisao na slavensku uzajamnost ili veze sa Rimom. Borbi za samostalnost slavenskog bogosluženja, koja se u ćirilo-metodskoj književnosti ispoljila kao borba protiv „trojazičnika“, dali su bizantsko-grčki arhijereji obilježje borbe protiv Filioque, pošto su i sami bili trojazičnici. Lijepo to vidimo kod Teofilakta, arhiep. ohridskog (1092.—1107.), koji sastavljajući životopis Kle-

[85] ibid. l. c. str. 81.

[86] Dr. B. Прокић: Први охридски архиепископ Јован [Глас Српске Кр. Академије 88 (1911), str. 267—303.].

[87] Аѳон въ начальной исторіи Кіево-печерскаго мапастира [Изв. Отд. рус. яз. и слов. Акад. наук. XVII, 3 (1912), str. 187.],

[88] Srebrnić l. c.

[89] Bili su imenovani biz. carem i pribrajali se kleru carigr. crkve. — Скабалановичъ: Визант. государство и церковъ въ XI. в. СПб. 1884., str. 442 ss.

mentov svu borbu sv. Ćirila i Metodija sa germansko-latinskim svećenstvom predstavlja kao borbu protiv izlazka Duha Sv. i od Sina.[90] Pod uplivom bizantskim dobili su i staroslavenski kao i grčki književni spomenici iskrivljeni smisao i tendenciozan smjer. Tako na pr. kad već moraju priznati put sv. braće u Rim, motivišu ga time, da je bio potreban zbog ispitivanja i odobrenja slavenskog prijevoda hoteći tako indirektno naglasiti grubost slavenskog jezika. Latine nazivlju „duhoborcima“ okrivljujući ih sa hereze Makedonija i Apolinarija. Klasičan primjer toga pruža nam mlađe Žitije sv. Nauma.[91] Pa i jedan pjesnički kanon sačuvan u sinodalnoj moskovskoj mineji br. 165. u čast obojice slav. apostola, čiji se autor ne može utvrditi, imade u 6. pjesmi 3. strofi tropar protiv Filioque. On ulazi u sastav kanonskog akrostiha: **Коурила Өилософа и блажена Методия пою.**[92]

Kad bi Konstantin, učenik Metodijev, bio pristalica pravoslavnog učenja o izlazu Duha Sv., bio bi i on stavio svoj tropar o Metodiju u sam kanon i u sastav svoga akrostiha, a nikako ne izvan kanone, gdje se danas nalazi. Osim toga ne smijemo zaboraviti, da su stihire uvijek u idejnoj vezi s kanonom i sadržajno od kanona ovisne. One su nekim načinom njegov komentar. Nikad se u stihirama neće nešto iznositi, što već nije izraženo u pjesn. kanonu pretpostavljajući, da im je jedanteisti autor. Nalazi li se dakle nešto u stihirama čega nema u kanonu, kao što u našem slučaju, znači da ne potječe od istoga autora, koga je inače vrlo teško opredijeliti, pošto stihire nikad ne ulaze u sastav akrostiha.

4. Još nešto. Čitajući najstarije slav. književne spomenike do biz. upliva vidimo, da se u njima uvijek nalazi izraz **правовѣрнь, правовѣрие** kao terminus technicus za oznaku one vjere, koju su propovijedali sv. braća i njihovi učenici. Tako u Ž. M. XII. papa Ivan veli: **Яко братъ нашь Меөодиѥ святъ и правовѣрьнъ ѥстъ**, a u glavi I. istoga Žitija papa Lav i Anatolije stoje zajedno sa „pravovernim“ carem Markijanom. U našem pjesn. kanonu moli pjesnik svoga učitelja, da rastjerano stado sačuva u „vere pravovernej“ (Pj. 5, str. 2.). Najstarije Žitije Nauma iz X. stolj. upotrebljava također „pravovernih“.[93] Isto tako i Službe u čast Ivanu Rilskom († 946.)[94] i caru Petru sinu Simeonovu († 969.), te Pohvalna slova sv. Ćirilu i Metodiju.[95]

---

[90] Туницкій l. c. str. 81.

[91] И. Ивановъ: Българскн старини. София 1931., str. 313.; Лавровъ 182—187.

[92] Лавровъ: *Матерiалы*, str. 113. — Теодоровъ-Баланъ l. c. II., 76.

[93] А Моравскаа земля, якоже бѣ прорекль св. Меөодіе архіепископъ за безаконїя дѣлма дѣль ихъ, і ересы и за изгнанїє правовѣрныхь ѡтець. (Лавровъ l. c. 181.).

[94] И. Ивановъ l. c. 350.

[95] ibid. 329.

Nema sumnje, da je „pravovern“, „pravoverije“ prijevod iz grčkoga *ὀρθόδοξος, ὀρθοδοξία, ὀρθὴ πίστις* i da u ćirilo-metodijskoj književnosti najstarijih vremena znači vjeru, kako ju je naučavalo nepogrešivo učiteljstvo katoličke Crkve. Da je tome tako, dosta je zagledati u pisma tadašnjih papa, od kojih smo jedno gore naveli, a jedno nam je sačuvano i u Ž. M. VIII. No osim toga papa Ivan VIII. u pismu od 23. III. 881. hvaleći Metodija veli: „... orthodoxae fidei te cultorem strenuum existere contemplantes“, pa ga sokoli: „Deo cooperante, sicut evangelica et apostolica se habet doctrina, orthodoxae fidei cultum fidelibus cunctis inculca.“[96] Stjepan V. služi se također često izrazom „orthodoxa fides“ označujući time, razumije se fidem ecclesiae catholicae.[97] Najveći pak dokaz pružaju nam prastare slavenske molitve, za koje je utvrđeno, da potječu iz vremena sv. slavenske braće, a koje su ušle u Rusiju i tamo se udomaćile. Jedna od tih u Mosk. tip. biblioteci No. 388 iza imena svetaca spominje pape Silvestra, Dimasa, Celestina, Leona, Velegija (Vigilija), Alfona (Agatona) „уставившихъ правовѣрную вѣру“. Druga Molitva k presv. Trojici poslije priziva sv. Preteče i Apostola imade odmah prizivanje sv. rimskih papa: „святыи ликъ папежю Климянте, Силвестре, Лве папа... молите Бога.“[98]

I opet jedna u Zborniku bibl. u Jaroslavu No. 5—6 na prvom mjestu spominje rimske pape: „Господи, покой душа отшедшихъ свѣта сего папежь, патриархъ, митрополить, архиепископь.“[99]

Takva je bila pravovjernost sv. Ćirila i Metodija te njihovih neposrednih učenika. Ali na žalost ovoj pravovjernosti u spomenicima XII. i XIII. vijeka i dalje pod uplivom bizantske odijeljene crkve dalo se obilježje nekog separatizma, koji stoji u protivnosti s katolicizmom,[100] dok se na koncu naziv „pravovern“ i „pravo-

[96] Теодоровъ-Баланъ: l. c. II., str. 221.

[97] ibid. l. c. str. 227.

[98] Соболевскій: l. c. 46.

[99] ibid. l. c. 39.

[100] Dopunjak k Žitiju Ćirilovu ima: „... и ташо шед (Ćiril) научи Мораву и Ляхы и Чехы, и прогнѧ ясыкы, и вѣру оутвъди въ них правовѣрную, и книгы написавъ русскым ѧсыкомъ, и добрѣ научивъ, и ѿ туду иде въ Римъ, ... потом же многомъ лѣтом минувшим пришед Въитѣх въ Мораву, и въ Чехы, и въ Ляхы, раздруши вѣру правую и русскую грамоту ѿвръже, а латиньскую вѣру и грамоту постави и правыа вѣры епископы и попы исъсѣче, а другыа разгна и иде въ прусскую землю, хотя и тѣх въ вѣру привести, и тамо убьенъ быст Въитѣх, латиньскый пискупъ.“ — (Лавровъ, l. c. 37.).

verije“ nije zamijenilo sa „pravoslavn“ i „pravoslavije“[101] u značenju, u kom se ono i danas upotrebljava u odijeljenim slavenskim crkvama iza bizantskog crkvenog raskola.

S pravovjernošću potisnuo je ovaj bizantinizam kod Slavena i samu uspomenu na sv. braću tako, da je ona iza XII. vijeka počela iščezavati. Uveđenjem pak grčkog bogoslužbenog jeruz. ustava u crkvu u XIV. stolj. iščezla je i svaka uspomena na sv. slav. prosvjetitelje, sve do u XIX. vijek.

Dao Bog da ovom jubilarnom godinom oživi ponovno u srcima svih Slavena ova draga uspomena, te da nas poveže u „jedinomisliju“ i ćirilo-metodskom „pravovjeriju“.



---

[101] Cf. Skraćeno Žitije Metodija napisano po monahu Stanis'avu iz 1330. god. u Ljesnovskom samostanu: „Бѣ же сый Методиѥ сь своимь братомь вь Срацынѣхь и Коззрѣх оучя ня симь православнѣй вѣрѣ.“ (Ивановъ, l. c. str. 289.)

Skraćeno Žitije sv. Ćirila: онже крстивь их и приведе на православнѫя вѣрѫ“ (ibid. l. c. str. 285.); „учаше их православно“ (l. c. 287.).

Solunska legenda (r. kopis iz XVI. st) ima takoder „православну вѣру“ (l. c. 283.).

Vrlo je interesantno, da najstariji slavenski sačuvani prijevod Liturgije sv. Vasilija nije usvojio prijevod *ὀρθόδοξος* sa „pravoslavni“, nego ga jednostavno izostavio. Grčki original glasi: *Ἔτι δεόμεθα καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ περιεστῶτος λαοῦ*, a staroslav. prijevod: Єще молимся за всю братїю за вся христїяны (ѡ здравїи и о спасенїи).

(М. Н. Орловъ: Литургія св. Василія Великаго. С. Пбрг. 1909., str. 101.)

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Turski robovi iz XVII. vijeka u Šibeniku.

D. Krsto Stošić.

Mir koji su kršćani utanačili s Turcima, trajao je skoro nepomućen do kandijskoga rata 1645—69. u dalmtainskom primorju i šibenskoj okolici, osim što je bio zarobljen gradski knez Nikola Bragadin i nekoliko gusara, koji su odvedeni u Drač, ali su bili brzo pušteni na slobodu.

Po naredbi generalnog providura Leonarda Foscola god. 1647. u dalmatinskom su se primorju lovili sužnji za ratne galije i svaka se glava plaćala 20 dukata.

Zanimiv je događaj, koji se zbio koncem god. 1652. Murlaci zarobiše Jusufbega Filipovića zapovjednika spahijske konjice u Bosni. Držahu ga sakrivena u Šibeniku. Providur Jer. Foscarini prisili Vlahe, da mu predadu Jusufa, koji ga pošalje Senatu u Mletke, a Senat u veronsku tvrđavu. Harambaša Marko Gulin, koji je sudjelovao pri uapšenju Jusufa, dobio je 4 dukata na mjesec, a ostali neku nagradu u novcu i hrani. Kad su kasnije Turci zarobili Danijela Morosina, mletačka je vlada u zamjenu za nj dala Jusufa. Zamjena se izvršila u šibenskom polju god. 1659. (B. Desnica, Ropstvo Jusufbega Filipovića. Primor. Riječ, Šib. 1931. br. 23.).

Harambaša Murlaka Ivan Mandušić god. 1656. držao je u okovima u Šibeniku turskoga roba. Noću se rob odriješi i ubije nožem pijanoga gospodara. Kad je žena Ivanova čula zveket okova, stane zazivati u pomoć. Rob je uvidio da ne može uteći pa istim nožem zakolje sebe.

Harambaša Gašpar Bratić iz šibenskog Doca od 1658. dobivao je 4 dukata i baškot svakoga mjeseca za svakoga Turčina, kojega je zarobio preko svojih ljudi, a koje bi se slalo na mletačke galije.

Kad su Šibenčani zarobili 1659. nekog sina ličkog sandžaka, pogubiše ga, da ne postane »drugi Filipović«.

God. 1681. šibenski biskup Calegari svjedoči, da su Murlaci zarobili tursko dijete Fatimu od 6 godina, koje je kupio Jeronim Draganić i predao gospođi Magdaleni Soppe na odgoj.

General providur Jer. Cornaro 1687. objelodani pravilnik, kako se ima dijeliti roblje i plijen, a godine 1689., baš u Šibeniku dade proglas, kojim određuje pod prijetnjom oštrih kazna, da se prema starim propisima ima plaćati desetina vladi od plijena što četnici dovedu, od čeljadi, životinja i drugih stvari. Harambaše su prisegom morali svjedočiti, koliko su novaca za koga sužnja uhvatili i da li se deseti dio zaista predao državnom pobiraču. (J. Stipančić, Naši krajevi i trgovina robovima. Sarajevo 1928. 18, 19.).

Matice šibenskog gradskog župskog ureda, osobito knjige krštenih iz 17 vijeka, pokazuju nam mnoga krštenja muslimana, koji su služili u plemićkim i građanskim kućama, a nekoji bez sumnje bili poslani na galije. Upisi nisu onakovi, kakovih bismo mi danas željeli. Često se ne spominje obiteljsko ime muslimana, ni mjesto iz koga su, ni kod koga se nalaze. Svakako što je god važnije ubilježeno, ovdje iznosim. To neka bude prilog poznavanju muslimanskih robova u primorskim krajevima. Pri koncu donosim nekoliko podataka o kršćanskim robovima kod Turaka.

Knjiga krštenih 1605—16.

»Magdalena kći nepoznatog oca i matere, po imenu Ajiša iz turskoga grada Vrane, pošto je bila podučena u dogmama katoličke vjere, u 30. godini odazivajući se Božjem pozivu od svoje volje, kako to proizlazi iz njene pisane odluke 8. XII. 1612., bila je krštena u krstionici 17. I. 1613. po svećeniku Šimunu Rankolinu. Kumovaše Franjo Divnić i Jela Tihić. U isto je vrijeme krštena Katarina, kći ove Magdalene, kojoj je muž negda Turčin Soene (?) umro. Kumovi su Ivan Aqua i Andrijana Tetta«.

Knjiga krštenih 1617—33.

1. Na 1. II. 1619. krstio je Ivan Tonko Mrnavić, kanonik, poznati književnik i kasnije bosanski biskup, odraslu Turkinju imenom Jurka u Novoj crkvi, po dozvoli biskupa, a kum je bio Petar Maurin i Pava pl. Teodošević.

2. Na 5. IX. 1621. kršten je kao odrastao čovjek Ivan, sin Nuraina Turčina iz Skoplja, u Novoj crkvi, a kumovaše Nikola Buronja i Margarita Ručić. (Ovaj je bogati trgovac Buronja bez djece dao sagraditi u Šibeniku ženski benediktinski samostan 1639.).

3. Na 1. I. 1627. arhiprezbiter Ivan Divnić krstio je Andriju iz Skadra, koji se zvao Šule, muhamedanac, podučen u katoličkoj vjeri. Kum mu je Ivan Ručić, guverner konjaništva.

U matrikuli (pravilniku) bratovštine Nove crkve s. 18. stoji ubilježeno: »Dne 2. febru. 1619. bio je u istoj crkvi svečano kršten Mustafa, bosanski turski mladić od oko 23 godine, rukom mn. pošt. gosp. don Ivana Tonka kan. u Šibeniku, a digao ga je sa svetoga zdenca presv. gospodin Petar Morosini, knez i kapetan Šibenika i gospođa Pavica Lučević, žena g. Josipa Teodozija.

Knjiga krštenih 1633—47.

1. Na 11. VI. 1647. krštena je u katedrali Šeha od 14 godina, kći Zane i Zilkade Plančevića iz turskoga grada Zemunika, robinja (capta deducta), od biskupa Vjekoslava Marcella i stavljeno joj je ime Kata. Kumovaše Vjekoslav Facenda i Jela žena Pocina.

2. Na 16. VI. 1647. biskup Marcello krsti Stjepana Ventura Turčina od 6 godina, otprije Rezipa sina Memije Memijića (Memiych), a bio je zarobljen u Zemuniku (ductus in captivitate ex civitate Zemunik sub tutela Adulfi Sulzen tenentis Gristarii baronis Degenfeld). Kumovi su kapetan Hans Vuilzen, Ivan Rotouza, Plaudij Peffinhausen i Uršola žena barjaktara.

3. Na 7. VII. 1647. biskup Marcello krsti Bartula, sina Mustafe Vojkovića iz Pistule provincije Epira, u 40. godini.

4. Na 9. IX. 1647. biskup Marcello krsti u katedrali Katu, kći Osmana i Zalile Jukić (Giuchich) iz Zemunika. Kum je Toma Conterini.

5. Na 30. IX. 1747. biskup krsti Ivana, sina Žuke i Selvije Prkić iz sela Velima kod Skradina, Turkinju od 18 godina. Kum je Božo pl. Teodošević konjanički kapetan i Jela žena Lovre Pocina.

6. Dneva 28. XI. 1647. Kata, kći Sale Turkinje iz Vrane od četiri godine, a nepoznata oca, krštena je u pogibelji života u katedrali po svojoj želji (petens et volens).

Knjiga krštenih 1648—70.

1. Na 15. III. 1648. kršten je Hasan, sin Muharema i Hađije Mutikašić iz Knina, imenom Bartul u kući Andrije Gavala zbog smrtne pogibelji u četvrtoj godini života. Kumovaše Pavao Facenda i Ana žena Andrije Gavala, koji je locumtenens equitum.

2. Na 18. III. 1648. krštena je Dominika, Turkinja iz Zemunika, a kumovala je Margarita Dragičević.

3. Na 22. IV. 1648. krštena je Margita, kći Muhrama (Muharema) i Anđelije.

4. Na 21. V. 1648. biskupov vikar Vicko Benović krstio je Jelu, otprije Sadifu, ženu Hasana Miratovića iz sela Humljenovac od 50 godina. Kumovali su Ivan Friganović i Jerko Tetta.

5. Dne 28. V. 1648. kršteno je tursko dijete od dvije godine nepoznatog imena i roditelja, u katedrali imenom Margarita. Kumovi su Petar Morelli i Katarina ž. Antuna de Nigris.

6. Na 31. V. 1648. Vicko Benović krsti Franu Katu, otprije Sultanu, kćer Šabe i Zukrije muhamedanske sljedbe, od oko 16 godina iz sela Trimice po njenoj volji (petens baptizari). Kumovaše Antun Sfondra i Franka ž. Leonarda Buxes.

7. Dneva 30. VI. 1648. krštena je imenom Ana u katedrali Huma, kći Muharema i Fatime iz Zemunika. Kumovaše vojvoda Ivan Magnani de Pechis i Ana ž. Fabricija Cechoni.

8. Na 28. VIII. 1648. krštena je u katedrali imenom Kata u 15. godini, otprije Šerisa, kći Ržafara i Kadive iz Nečvena. Kumovaše Juraj Papali i Ivanka ud. Nikole Aqua.

9. Na 28. VIII. 1648. krštena je Margarita, otprije Mijača, kći istih roditelja kao pod br. 8.

10. Na 30. IX. 1648. kršten je u katedrali Behram Hurem Stanovčić iz Drniša sa svojom ženom Zahirom, kćerkom Mustafe Arsanovića i dobio ime Petar, a ona Kata. Njemu je bio kum Gabrijel Gozzi, a njoj Ivan Friganović i Kata Gričevčić. Još je bio kršten njihov sin Bezo imenom Marko (kum Ante Gozzi vojnik i Magdalena Abbas ž. Lovre), Kisa njihova kći imenom Lucija (kum Lovre Abbas i žena mu Jela), druga kći Hega (?) imenom Jela (kum joj Ivan Friganović i Stjepanka Mičić ž. Antuna) te treća kći Zilka imenom Nikoleta (kum joj isti Friganović i Perica Jakovčev). Krštena je dakle cijela obitelj.

11. X. 1648. krštena je Fata, kći Hasana i Ajiše Bachin iz Čiste (kod Skradina), u kući zbog pogibelji života, imenom Margarita.

12. Na 25. XII. 1648. krštena je u Novoj crkvi Margarita, otprije Saliha, kći Osmana i Fatime, njegove žene iz kliške tvrđave, a kumovaše Jakov Bratić i Uršola žena Julija Srizoevića vojvode.

13. Na 28. XII. 1648. krštena je u katedrali Haimse (Hamsa?), kći Hibraima i Mahpube iz tvrdave Klisa. Kum je gradski kapetan Andrija Pasqualigo i Laura ž. Antuna Sfondre.

14. »6. januara 1649. Antun, prije spoznaje prave vjere nazvan Sale, sin Deli Mehmeta i Kamine Lozić iz Klisa, bio je kršten u kapeli tvrđave sv. Nikole ove šibenske biskupije po meni Mati Bratiću, opatu sv. Dimitrije Sirmijskoga, apostolskog protonotara, arhidakona i kanonika ove katedrale itd. Kumovi bijahu presv. gosp. Iv. Franjo Comelij prefekt iste tvrđave i gđa Elizabeta ž. Jere Corzoni, u prisutnosti vojnika, gosp. Jakova Cicareo, vojvode u istoj tvrđavi i gosp. Jere Carzoni.«

15. Isti dan bila je u tvrdavi krštena Kata, zvana Rebea, kći Spahije Hubiara i Kanere Jarebičića iz Cetine. Kumovaše Jere Bembo provizor tvrdave i Brizelija ž. Troje Cornelija prefekta tvrđave.

16. Dne 24. I. 1649. Jakira kći Balije i žene mu Mume Nemirovića iz sela Vlatković (u sjev. Dalmaciji), krštena je u katedrali imenom Ana.

17. Isti je dan kršten Muho, sin Chemela (Džemal?) i Drazige Zigešić (Zighesich) iz Klisa i dobio je ime Nikola. Kum je Krsto Armiani i Antica ž. Ciprijana Pauletti.

18. Dneva 30. III. 1649. krštena je u katedrali imenom Kata Fatima, kći Huseina i Humrije Beriket iz Knina. Kumovahu Pavao Bianchi i Antica Pauletti ž. Ciprijana.

19. Dne 31. III. 1649. krštena je u katedrali Gracija, otprije Nefiza, kći Mehmeta i Komadjije Ožugović (?) iz Klisa. Kumovaše Petar Muratti guverner vojske i Antica Pauletti.

20. Na 2. V. 1649. krsti se u katedrali Malša, kći Huseina i Salihe iz Solina. Ime nije upisano.

21. Dne 20. VI. 1649. kršten je u katedrali »izostavljajući ceri-monije i eksorcizme radi epidemije« Mujo, sin Ramadana Rahizme iz Zemunika i stavljeno mu je ime Šimun.

22. Dne 23. VI. 1749. krštena je »bez svetih ulja radi pogibelji epidemije« Fatima, kći Duraka i Safere iz Vrane, od oko 20 godina. Kum je Ivan Degna vojvoda i Uršola ž. Josipa Arrigona. Ime kršćansko nije upisano.

23. Na 3. II. 1650. Primicerij Juraj Cvijetić krsti u dolačkoj crkvi sv. Kate robinje Katu i Oršulu iz Klisa. po njihovoj volji (religionem christianum cupientes), obje pod zaštitom kapetana Viktorija Collattija. Kumovale su Uršola, kći Julija Fenza vojnog majora i Kata Pozzini.

25. Na 24. IV. 1651. krstio je u katedrali Franjo de Andreis iz Trogira Jakovicu od oko 15 godina, prije muslimanku, koja je živjela pod skrbništvom Lovre Pozzina. Kumovi su Karlo Cornaro, vanredni providur tvrđave sv. Nikole i Jela ž. navedenoga Lovre.

26. Dne 27. IX. 1651. krštena je u katedrali Magdalena, negda Sahija, kći Muharema i Fatime Vojkovića iz Boričevca, a kumovaše Juraj Papalić i Filipa Andreis ž. Mihovila.

27. Dne 22. X. 1651. Juraj Cvijetić primicerij i generalni vikar svečano je krstio imenom Margarita Rahimu, kći Hameta (Muhameda ili Ahmeta)i Zelije Kasitovića iz tvrđave Ključ. Kumovi su Franjo Facenda i žena mu Kata.

28. Dneva 5. II. 1652. kršten je u katedrali Jakov, negda zvan Nisse, sin Abdurahmeta i njegove žene Fatime iz tvrđave Klisa. Kum je vojvoda Andrija Borton i Elizabeta žena Ivana Clamisa kapetana.

29. Na 22. V. 1652. krštena je, podučena u vjeri, u kući, u bolesti Kata muhamedanka od 30 godina, a njen je gospodar (possessor) Ivan Dominik de Bonfilio, brodar iz luke Firmiona (u talijanskoj pokrajini Marche).

30. Na 17. II. 1653. krštena je u katedrali Magdalena, kći nekoga muhamedanca, pošto je bila podučena u katol. vjeri i svojevoljno tražila krštenje.

31. Na 7. XI. 1660. kršten je u katedrali Ivan muhadenac nepoznatih roditelja od oko 15 godina. Bio je podučen u katol. vjeri i svojevoljno je prigrlio (sponte ac libere).

32. Dneva 1. I. 1661. Jela, kći Alije i Mehire Alića (Allych), muhamedanka od jedno 12 godina svojevoljno je prigrlila katol. vjeru i krstila se. Kum joj je bio grad. knez Ivan Pizzamano i Barica Simeonović.

33. Na 3. V. 1661. bila je u katedrali krštena Katarina, kći Muharema i Sadife iz Kupresa u Srebrnoj Bosni, pošto je kao katekumena bila podvrgnuta pomnjivom ispitu. Kum joj je Ivan Dobrović kapetan i žena mu Lucija.

34. Na 3. V. 1668. kršten je u stolnoj crkvi Ivan, sin Hamse i Rahije (?) Domijanović iz grada Hlivna, muhamedanac od jedno 25 godina, po svojoj volji. Kum mu je grad. knez Juraj Barbarigo.

Knjiga krštenih 1670—92.

1. Dne 8. II. 1671. krštena je u stolnoj crkvi Magdalena, otprije Sakiva, kći Alije i Munte Mahmutovića iz Hlivna polja ili Bila, sada sluškinja Petra Divnića reč. Malpašića.

2. Na 26. VII. 1661. krštena je Ana, negda Neva, kći Ibralma (Ibrahima) i Nijaše iz Glamoča, sluškinja majstora Jurja Kegl-a Nijemca.

3. Dneva 24. V. 1676. kršten je Hameh Turčin od jedno 14 godina iz grada »Ciagiar« (Čađavica?) sin Hasana i Ivanice Zubrića vlahinje i stavljeno mu je ime Ivan. Kum je Luka Cortellini i Magdalena Haras.

4. Na 21. XI. 1678. Ante Pedotta, arhidakon i generalni vikar krsti Badiana Turčina, sina Rame i Sanize (Samse?) Selića iz Glamoća, od jedno 18 godina, koji je bio mjesto brata predan za roba (quem frater pro propria captivitate reliquerat in manibus magistri Georgii Helt Germani). Dobio je ime Ivan. Kumovaše Melhior Tetta vitez i Ivan Rossini, kančelir grad. kapetana Pavla Foscarina.

5. 20. X. 1681. biskup Jer. D. Calegari krsti Katarinu, zvanu Kamera, a kćer Duraka i Umke Kurumović iz Bihaća. Kumuju Franjo i Elizabeta Priuli i Jerko Clamis bisk. kančelir.

6. 9. I. 1684. kršten je u katedrali Guso, sin Beširage i Fatime Balispahima, od jedno 12 godina, iz Skradina i stavljeno mu je ime Ivan. Kum Kažimir Vrančić.

7. Na 12. IV. 1684. kršten je u dolačkoj crkvi sv. Marka Asan i Usein umrlog Gaje iz Ostrovice. Prvi je dobio ime Ivan a drugi Nikola.

8. Isti je dan krštena Kierimana (Chierimana), kći Osmana iz Zemunika, imenom Margarita. Krštena je i Humija, kći Hasana iz Ostrovice imenom Magdalena.

9. Na 12. VI. 1684. biskup Jer. R. Calegari u pontifikalnom odijelu krsti u katedrali Aliju, sina Mihelovića i Marte iz »Suica«, te Fatimu kćer Ahmeta Asanovića iz Broćna (Mostar) i Nimu kćer Fatime iz Vrane. Alija je dobio ime Andrija (kum Nikola Divnić). Fatima ime Kata (kuma joj Elizabeta Pauletti), a Nima ime Katarina (kuma joj ista Elizabeta). Bio je prisutan Jer. Clamis, kančelir biskup. kurije.

10. Na 26. VI. 1684. biskup u pontifikalnom odijelu krsti u crkvi sv. Kate Mustafu, sina Ahmeta Ćirulovića iz Drniša i Ajiše,

te Ajišu kćer Fatime iz Vrane. Njemu je postavljeno ime Ivan (kum Franjo Soppe-Zapali), a njoj ime Lucija (kuma Elizabeta Pauletti). Prisutan je Jer. Clamis kančelir.

11. Na 5. VIII. 1684. arhiprezbiter Vicko Prkić krsti Turkinju Ćemu bolesnu na putu (jacentem in via ob aegritudinem) u šibenskom Docu, kćer Dede i Fatime Hasića iz Ostrovice. Dano joj je ime Kata. Kum je Mate Gašperović i žena mu Stoša.

12. U pogibelji života Luka Ćozić, župnik crkve Svih svetih, krsti u kući Luke Mokrančića dijete od nekih 18 mjeseci rođeno u kninskoj tvrđavi od muhamedanca Selima i Sakire. Ime i datum nije naznačen.

13. Na 25. II. 1685. kršten je u katedrali Ivan od 25 godina sin Mustafe iz Like. Kum je Aleks. Varier.

14. Bez datuma. Emir, sin Muharema i Mejrene Babića, koji je bio s majkom zarobljen, kršten je u kući majstora Luke Posilovića u pogibelji života. Kum mu je isti Posilović.

15. Na 5. VI. 1686. biskup Calegari krsti u katedrali Dželu, kćer »Salo« Usferovića iz Karešica te Utvu, kćer Šerbena iz Hlivna. Prva dobi ime Ana, druga Kata. Sudjeluje kančelir Jer. Clamis.

16. Na 29. VI. 1686. krštena je u katedrali u pogibelji života Salija, od turskih roditelja Asana i Fatime Baletića iz grada Ormana (ex oppido Karaorman), od jedno 10 godina. Svi obredi nisu izvršeni, a kum se ne spominje.

17. Na 27. X. 1686. krštena je u katedrali Mejra od 15 godina, kći Ibrahima i matere Džule iz Sinja. Kum bjiaše Šimun Donzzelli i Antica Dalben ž. Frane.

18. Na 22. XI. 1688. kršten je u katedrali Jere, prije Mahmut, sin Salihe i Mehane Udabašić iz turskoga Hlivna, od 20 godina. Kumovaše Antun Loredan mletački plemić.

19. Na 2. IV. 1687. biskup Calegari krsti Vazilija Turčina iz otoka »Nechisia« od jedno 9 godina, nepoznatih roditelja, i dade mu ime Dominik. Kum je Antun Molin komesar.

20. Dne 27. V. 1687. kršteno je odraslo dijete imenom Nikola, prije Ala, sin nekoga Šabana i Salime. Kum je Toma Ćokić.

21. Na 11. VIII. 1689. biskup Calegari krsti Rebiju, Turkinju iz Plive, nepoznatih roditelja, imenom Jela, Kum je Vicko pl. Dominis. Kuma nije zapisana.

22. Dne 4. XII. 1684. krštena je Tisa, kći Alije i Atize (Azize ?) Smalifendije iz Sinja, imenom Marija Lukrecija. Kum je Horacij Soliani iz Bulina u Istri i Kata Deles.

23. Na 27. XII. 1687. Ivan Vidović, kanonik i opat komandatarij sv. Nikole u šibenskom Kanalu, krsti Ahmeta Turčina, odrasloga roba (adultum manicilium) Jeronima Vidovića, podučena u vjeri, sina Alije i Umiane Kovanovića iz Vacar Vakufa. Stavljeno mu je ime Ivan Jere. Kum je Narciz i žena mu Jakovica Crivelari.

24. Na 7. XII. 1688. krštena je Ajiša od nekih 8 godina, kći Useina i Rabije iz Rame grada, imenom Kata. Kum je Kažimir Vrančić i Elizabeta ž. Ivana Pauletti-ja.

25. Dne 10. IV. 1688. biskup Calegari krsti u Catedrali Atizu iz Plive, odraslu, imenom Antica. Kum je gradski knez Karlo Donato i njegova žena Viktorija, a prisustvuje Jer. Clamis.

26. Na 14. VIII. 1688. biskup krsti odraslo dijete Izu iz Plive, sina Ahmeta i Anije, imenom Ive. Kum je Ivan de Boa iz Mesine i Cecilija ž. Luke Lenkovića iz Šibenika.

27. Na 31. X. 1688. kršteno je dijete od 24 dana iz Knina, od roditelja Vučine i Emine, imenom Marko u smrtnoj pogibelji, dozvolom štitnika (ex consensu patroni). Bez kumova.

28. Dne 27. XII. 1688. krštena je Fatima u trećoj godini iz Knina, kći Osmana Spahije i »Achirc« (Ajiše?) Sanića, te joj je stavljeno ime Marija, dozvolom štitnika. Kum je kapetan Anđeo Fondra i njegova žena Kata.

29. Na 17. I. 1689. kršteno je dijete od 4 dana imenom Ante, istoga Osmana. Kumovi su majstor Toma Ćokić i Pera njegova žena.

30. Dneva 28. II. 1689. krštena je u pogibelji života u kući Frane Stanišića Kata, dijete Alije i Vajde Kukuljice. Otac je iz Knina a mati iz Like. Kumovaše Sava Vuković sluga Franje Bernardina i Margarita žena Frane Stanišića. Krštena je i njena blizanica imenom Margarita.

31. Na 2. III. 1689. krštena je u katedrali Anđela, otprije Meira, kći Mehmeta Herlovića iz Knina, u 16. godini. Kumovaše Vicko Aleks. Firmeno i Vinka žena Gašpara Caristo.

32. Na 2. IV. 1689. kršteni su Heradan, sin Jusufa age P. Topčije Livić i Sulimana, kći Ibrahima iz Knina, koji su stanovali kod gradskog kneza Karla Bona. On je dobio ime Marko Antun (kum Josip Semonić) a ona Margarita (kumovi joj guverner Jakov Valvas i Simeona Donizzelli).

33. Na 24. IV. 1689. opat Ivan Vidović krsti Ograsu, sina Huseina i Fatime Skoroevića iz Kupresa, imenom Marko. Kum je Petar Staničić i Jakovica žena Narciza Crivelarija. Marko je bio otkupljen i dobio slobodu (quem suis pecuniis Michael Bratich emult ac libertate donavit).

34. Na 21. VIII. 1689. krštena je usred katedrale Turkinja Kadiram od jedno 20 godina, žena Useina Strizilovića iz Knina, kći Mustafe Piazitkovića i Aiše, imenom Antica. Kumovi su Ivan Kr. Pauletti i njegova žena Elizabeta.

35. Na 11. VI. 1690. kršten je u katedrali Ahmet imenom Ivan, sin Jusufa i Kamine Lopužić iz Knina, te Drviš imenom Frane, sin Derviša i Salihe Nezanovića također iz Knina. Prvom je kum gradski knez, a drugom Pavao Zanne kvestor.

36. Na 25. VI. 1690. krštena je Ajiša od nekih 27 godina, kći Imbre i Merime Kosovac iz mjesta Kosovac, imenom Lucija. Kum je Melhior Cortellini i Jela Teodošević.

37. Na 25. VI. 1690. krštena je Fatima od jedno 6 godina, kći Ahmeta i Ajiše Lopužić. Kumovi su Julij Fenzi i Antica Crivalari.

38. Dne 26. VII. 1690. u pogibelji života radi kužne bolesti krštena je u kući Frane Rottali, vojnoga prefekta, Viktorija od jedno 3 godine, kći Jusufa age i Fatime Jušić iz Knina. Obredi su nad njom popunjeni 23. II. 1691. Kum je gradski knez Aleks. Priuli i Elizabeta Pauletti žena Ivana.

39. Na 20. V. 1691. krštena je u katedrali Katarina od jedno 20 godina, zvana Selena, kći Velira i Tacije Derovića iz Kupresa u Bosni. Kum je Gašpar Bragadin i Petar Basadonna.

40. Na 10. II. 1692. krštena je djevojka od 25 godina Haiza (Ajiša), kći Šabana i Merime Mutikašića iz Knina, imenom Margarita.

41. Dneva 20. III. 1692. kršten je u katedrali Ivan od oko 24 godine, otprije Ahmet, sin Mustafe i Fatime Meterovića. Kumovi su Ivan Škugorović i Lucija njegova žena.

42. Na 28. V. 1692. opat Ivan Vidović krsti imenom Augustina odraslog Turčina Hasana, sina Jusufa i Salije Galeotovića iz Cetine, koji su također postali katolici (nunc vero catholici). Kumovi su Augustin Prottini i Ivanka žena Petra Stanišića.

Knjiga krštenih 1693—1718.

1. Na 31. I. 1693. dozvolom biskupa Jakov Caristo krsti u katedrali Margaritu od 20 godina, kćer Mehmeda Radira i Ajiše Venturića iz Knina. Kumovaše Franjo Oberti plemić i njegova žena Margarita.

2. Dneva 10. VIII. 1692. krštena je u smrtnoj pogiblji Ana, Turkinja nepoznatih roditelja, u prisutnosti plemića Nikole Barbariga, Franje Obertija i njegove žene Margarite.

3. Na 9. II. 1693. Jakov Caristo u kući vojvode Urbana Fenzija krsti uvjetno neku sluškinju imenom Margaritu od 20 godina, a nije se znalo, da li Turkinja ili kršćanka.

4. Dne 28. IV. 1693. bila je krštena Cvijeta, kći Dede i Barice Nakića, muslimanka iz Bile u 30. godini, te Raka turkinja nepoznatih roditelja od 15 godina, kojoj je stavljeno ime Ana.

5. Na 17. V. 1693. krštena je muslimanka Magdalena od 20 godina, zvana Zamira, kći Rame i Emine Markočevića iz Zmijana.

6. Na 21. VI. 1693. krštena je u Mirloviću Jela, kći Dede Vezirovića iz Skradina od 30 godina.

7. Na 25. VI. 1693. kršten je u Mirloviću Martin, u 6. godini, sin Rame i Kate Biserković iz Skradina.

8. Dneva 27. VII. 1693. kršten je u pogibelji života u kući Marka Barbariga, upravitelja tvrđave sv. Nikole, Alija iz Ključa u 8. godini i stavljeno mu ime Ante.

9. Na 23. XII. 1693. kršten je u katedrali Ivan u 10. godini, otprije Mutivan, sin Nurije i Hasibe Zoičića iz Knina.

10. Na 18. IV. 1694. krštena je u stolnoj crkvi Reba, kći Alila i Fatime Dubroevića iz Udbine, u 14. godini imenom Ana.

11. Na 2. V. 1694. krštena je u katedrali Fata Bagacav, muslimanka sa Cetine od jedno 14 godina, nepoznatih roditelja, imenom Kata.

12. Na 26. VII. 1694. krštena je u katedrali Ismihana, kći Himbraina (Ibrahima) i Fatime Stekoića iz Skradina, muslimanka od oko 18 godina, imenom Jela, robinja Lovre Fondra.

13. Na 17. IX. 1694. krštena je u pogibelji života u katedrali muslimanka Afiza iz Livna, kći Osmana Spahije, imenom Tomica, a muž joj se zvao Mehmed Ramadan paša.

14. Na 17. XI. 1694. krštena je u pogibelji života Ajiša, kći Alije Borčilovića iz Skradina, negda žena Osmana Spahije Soje (Soye), imenom Lucija, u kući Ivana Paulettija.

15. Dneva 16. I. 1694. krštena je Kata, prije Halida, muslimanka iz Glamoča od 14 godina, robinja (mancipia) Lovre Fondre.

16. Na 4. IX. 1697. kršten je u smrtnoj pogibelji u kući Melkiora Ante Cortellinija, prije Ibrahim od oko 18 godina. Ali taj Ante nije onda umro, nego je došao u katedralu, da se nad njim izvrše svi obredi, tek 1. aprila 1707.

17. Na 19. I. 1697. krštena je muslimanka Saliha iz Glamoča od 15 godina, imenom Kata, a bila je robinja Lovre Fondra.

18. Na 9. II. 1696. kršten je Hibraim (Ibrahim), sin Alije Remića iz Dribe (valjda iz Driva, poznatog trgovišta robova, nedaleko od neretvanske Gabele) od 15 godina imenom Ivan, a bio je rob Vicka Dominisa plemića.

19. Na 31. III. 1698. kršten je Jakov, prije Asan, sin Ramadana i Emine Malkovovića iz Zmijana, od oko 18 godina. Bio je rob Nikole Bratića, koji mu je dao slobodu.

20. Na 31. V. 1699. kršten je u katedrali Antun, prije Mujo, Turčin iz Zmijana od 12 godina, rob Šimuna Donzzella.

21. Dne 16. V. 1707. krštena je u 16. godini Turkinja Raha, kći nekoga Mandušića iz Knina. Kršćansko ime nije ubilježeno.

22. Bez datuma. Usred katedrale kršten je u 12. godini Ante, prije Homer, sin Hasana Sevića iz Bilaja.

23. Na 23. V. 1701. kršten je Pašo, sin Mustafe Zaviševića iz Osika u 12. godini, u katedrali, imenom Mihovio od nadpopa Ivana kr. Montecella, koji je često krstio muslimane.

24. Na 23. V. 1701. krštena je u katedrali Marija od 15 godina, otprije muslimanka Zlata, kći Mustafe Zoraice iz Osika.

25. Na 28. V. 1703. biskup Calegari krsti uvjetno, jer se sumnjalo u prvašnje krštenje, u svojoj palači Turčina Mustafu, sina Alije i Mirere Kukuljaka iz Knina. Ne spominje se kršćansko ime Mustafe, koji je bio barjaktar u mletačkoj vojsci Frane Bernardina.

25. »Mahmut Turčin iz Glamoča od 25 godina, sin Mehmeda i Merme Dračevića, rob braće Jurja, Marka i Šimuna Vidovića bio je raspoložen Božjom milošću da primi ortodoksnu katoličku vjeru i sveto krštenje. Braća Vidovići kako njemu tako i drugoj četvorici svojih robova, koji su pripadali robovima velikog rizničara turske Bosne, da ne poginu duše ovih rorbova, nego da se po svetom preporođenju pridruže Kristu, prezrevši molbe i novac rizničara, iz čiste ljubavi k Bogu i katoličkoj vjeri, opraštaju sav dug i daju robovima slobodu«. Lijepi gest braće Vidovića!

Mahmuta je krstio 1. I. 1708. kanonik Ivan Vidović, iza kako je bio podučen u katoličkim dogmama, te je dobio ime Ante. Krštenje je obavljeno usred katedrale. Kum je bio fizik Dr. Emanuel Calafati i njegova žena Laurencija. Ovaj je Calafati ustanovio i Šibenski Oratorij sv. Filipa Nerija.

Iz knjige vjenčanih 1607—47.

1. Na 18. II. 1621. Don Mate Tomašević vjenča u Novoj crkvi Jurja, sina Huseina Turčina iz Skoplja sa Tinkom Fakac.

2. 27. VIII. 1629. vjenčaju se Martin sin preminuloga Jusufa Jusatofa sa Anticom Čarković iz Zlarina.

Iz knjige vjenčanih 1747.—93.

1. Dneva 22. oktobra 1651. harambaša Tadej Vurančić reč. Mandušić iz Radonića uzimlje za svoju zakonitu ženu Margaritu, negda Rahimu rodom iz Ključa. Njih je poslije krštenja Margarite Juraj Cvijetić združio u svetu ženidbu u katedrali u prisutnosti Jurja Papalića i Frane harambaše, te harambaše Ivana Borka.

2. Dne 15. jula 1653. Petar Hurenović, negda turske sljedbe iz Hercegovine, sada kršćanin u predgrađu sv. Marije u Vrtlima (šiben. varoš. župa) vjenčao se sa Ružicom (Rusizza), kćerkom pok. Jurja Komnenovića iz Plava u Srbiji, bez napovijedi ali bez ikoje zapreke, pošto su se zakleli svjedoci obojega spola i dozvolom biskupa Marcella, u crkvi sv. Križa u šibenskom Docu, pred župnikom Ivanom Ljubikarevićem, uz sudjelovanje svjedoka Mihovila Nikolića grčkog obreda ali katoličke vjere, Martina Murlakovića, Šimuna Gašparovića i »mnogih drugih koji su se veselili«.

3. »Dneva 25. juna 1690. Ivan Lopužić, Turčin iz Knina grada, opran u svetom vrelu sklopio je per verba de praesenti u crkvi divnoga Jakova ženidbu sa Lucijom Turkinjom, opranom na svetom vrelu, kćerom Imbre i Merime Kosovića, ispuštajući napovijedi po oprostu prepošt. gosp. vikara, predamnom Jeronimom Clamisom

kančelirom u prisutnosti gosp. Melkiora Cortellina i klerika Nikole Ponte.«

Iz knjige vjenčanih 1693—1752.

1. Dneva 14. juna 1693. Filip sin Recipa Babića iz Glamoča sklopio je u kući ženidbu sa Jelom kćerkom Ivana Ljuboevića bez napovijedi »radi razloga njemu dobro poznatih« i po oprostu presvj. gosp. biskupa, u prisutnosti Mate Ostojića župnika presvj. Trojstva i svjedoka majora Martina Ostojića i Frane Garzoni.

2. Na 2. XII. 1693. Šimun sin pok. Ivana Stojina vjenčao se sa Margaritom, kćerkom Mehmeta Veturića Turčina iz Knina u stolnoj crkvi pred prisutnim svjedocima Markom Strižićem, Lovrom Mišićem i pred mnogim drugima. Generalni ih je vikar oslobodio od triju napovijedi.

3. Na 1. I. 1698. Antun Marković otprije Turčin, vjenčao se sa Anđelom kćerkom pok. Andrije Sinkovića.

4. Na 30. augusta 1699. Ivan sin (prezime izostavljeno) »de Draide«, koji je dobio slobodu u biskupskoj kancelariji, sklopio je ženidbu sa Tomicom Pauletti, bivšom Turkinjom, krštenom 7. septembra 1694. Vjenčanje bez napovijedi bilo u crkvi sv. Grozogona.

5. »Dneva 15. februara 1700. Antun vojnik kod presvij. gosp. vojnog namjesnika Rastellija, sin preminulog Frane »Iremzani«, komu je dana sloboda u biskupskoj kancelariji, sklopio je ženidbu per verba de praesenti sa Katarinom, kćerkom pok. Vule Maršića iz kastela Vrhpoljac, služavkom gospođe Margarite Oberti iz župe sv. Benedikta, u crkvi Svih Sveti, a bijahu im otpuštene dvije napovijedi od presvij. biskupa, u prisutnosti mene župnika Martina Madonića i svjedocima presvij. gosp. Dominikom Ljubićem i gosp. Franjom Obertijem i mnogim drugima.«

6. Dne 21. I. 1706. vjenčan je bez napovijedi Santo, sin Marka Malini-ja iz Mletaka sa Margaritom, kćerkom Turčina Behira i Fatime Lazića, koja je prije prešla na katoličku vjeru, u kući Ivana Kr. Paulettija, u prisutnosti guvernera Mate Dobrovića i Jakova Vicina Mlečića i mnogih drugih.

7. Na 28. augusta 1707. vjenčaje se Nikola Mikušić i Antica, kći Turčina Alibega Useinovića iz mjesta »Lolichia«.

Iz knjige umrlih 1648—92.

1. Ivan, negda iz muhamedanske sekte, pokršten umro je 26. oktobra 1684.

Iz knjige umrlih 1698—1721.

1. Turčin, sin Akma Bonabega iz Glomača, umro je u 18. godini u biskupskoj palači, pošto je primio sakramente i pokopan u katedrali. Valjda god. 1700., jer datum nije ubilježen.

Čudno je, da ima tako malo ubilježenih kršćana, koji su bili prije muslimani u maticama vjenčanih i umrlih.

Donosimo još nekoliko podataka o zarobljenim kršćanima iz šibenskog kraja.

Dobro je poznato, kako su Turci hvatali kršćansku čeljad za svoje robove i kmetove, kako su tražili desetinu u krvi izabirući zdraviju i ljepšu djecu, da postanu ljuti janjičari i bule po haremima. Bilo je i naših samovoljnih poturica, koji su prešli k Turcima, postali muslimani te predvodili napadaje na naše ljude. Tako su neki iz šibenskog Doca koncem godine 1645. pobjegli u turski Knin, od kojih je bio glavni Juraj Kandić rečeni Keran. On je malo kasnije predvodio Turke na Srimu kod Šibenika, gdje su zarobile osam čeljadi od obitelja Stadanov i Hadumov. Neki od ovih poginuše u ropstvu, a neki se oslobodiše otkupninom ali upropastiše svoju imovinu.

Godine 1654. Turci su zarobili oko 600 djece iz Krapna, Vrhpoljca, Primoštena, Rogoznice i drugih mjesta šibenskoga kotara. Kršćani kojima je bila zarobljena žena, bili su u neprilici, kako da doznadu, da li je umrla, pa da se mogu opet oženiti. Tražili su preko raznih posrednika ili putujućih turskih robova, da bi dobili potvrdu o umrloj ženi. Jedna takva potvrda nalazi se u šibenskom Gradskom Muzeju, pisana begovskom bosančicom, oko god. 1640., koja glasi: »Od mene hačije Kovačevića poklone i pozdrave Ivanu Vukešiću i eto sam ti poslao istinijenu knigu da ti e umrela žena tvoja Anica u dvoru mome vira ti moija tureseka i ukopali smo e i da e ista žena stala u momu dvoru i to ti piešem da znate vera ti moija tureseka hačina i muhamedova i molim te da se ne starate ukopana e pred crkvom svetoga Jurija i to ti piešem da znadete istienito i Bog te veseli čini piesati ja hačija Kovačević iz Glamoča i umrie Anica lani kada se e prozdija...« Sprijeda na listu stoji: »Da se da na ruke Ivanu Vukšiću u Šibenik«. Pečat je s arapskim pismom.

Na 19. I. 1654. prikaže se u biskupskoj kuriji Juraj Milatović iz Žitnića (u šibenskoj biskupiji) tražeći da se po drugi put oženi s Jelom ud. p. »Ognan« Radečića iz Radošića. Svjedok Obrad Dragojević reče: »Ja sam rob, pa me je Juraj zamolio, da svom pomnjom tražim njegovu ženu Desanu, jer ja idem često po Turskoj i bio sam prošloga ljeta u Sarajevu. Pitao sam istoga gospodara i rekao mi je, da je Jurina žena sigurno umrla. — Drugi svjedok Nenad Staničić kaže, da je Jurjeva žena kao robinja odvedena od Turaka i čuo je da je umrla kod age od Gračaca, da je htjela uteći i bila vezana i da je od velike nevolje umrla. — Juraj je bio upitan gdje je sad Jelin muž. Ona odgovori, da je bio ubijen od Turaka na Kosovskom polju. Isto je svjedočio Radan Nikić Murlak i rekao, da su mu kazivali, gdje je pokopan.

Na 22. I. 1654. prikaže se u kuriji Juraj Vrljević iz Ljubotića nastanjen u Šibeniku i izjavi, da mu je žena Jela umrla kao robinja Hasana Kune u Hlivnu. Svjedok Frane Marković Murlak iz sela Humljenovića katolik kaže, da je rob brata navedenoga Kune i da je pitao, što je od one žene, a on mu se zakleo na kruh i so (col suo guiramento supra il pane et sale), da je umrla. Drugi svjedok Frane Ivanović iz Pokrovnika katolik svjedoči, da su Turci zarobili Jelu i da je postala robinja Hasanage Kune u Hlivnu, kojemu je sada glava na kocu u Šibeniku (la testa del quale al presente e in Sebenico sopra lo stendardo). Jela je umrla kod Hasana poslije četiri dana nego je prodana. Ja sam (kaže svjedok) rob Telagića u Kninu, a Hasanaga Kune mi je rekao, da je Jela sigurno umrla i to je potvrdio muhamedanskom vjerom. Rekao mi je, da je umrla od kuge u tri dana.

Na 26. septembra 1657. biskupov je vikar dozvolio, da se oženi s kim hoće Ivan Brkanić iz Vrhpoljca nastanjen u Krapnu. Sedam godina prije toga, kad je bilo ratovanje u šibenskoj okolici, Turci su zarobili Stošiju ženu Ivanovu, kćer pok. Lovre Sabljića i 33 osobe iz Vrhpoljca kod Ribnika u Donjem polju. Svjedok Vuk Goić iz Krapna reče: »Ja sam bio i sada sam rob Turčina Kure Vojkovića, koji je držao robinju Stošiju u svojoj kući. Putujem od Knina do Šibenika, pa me zamolio Ivan Krkanović, da upitam Kuru, da li je Stošija živa. On mi je odgovorio, da je pitao onoga Turčina, koji ju je kupio, kad je slučajno došao u Knin, i da je sigurno umrla. Kad sam ja došao u Jajac i pitao u kući, gdje je stanovala Stošija, tu su mi rekli, da je umrla.« Drugi svjedok Marko Kundić Murlak katolik iz šibenskog Doca kaže, da se našao sa Kurom i pitao ga, da li je Stošija živa, a on mu je kazao, da je zaista umrla, pa njezini više ne pitaju za nju od godine i po dana.

Zanimiv je ovaj događaj. Na 12. oktobra 1654. biskup naređuje, da se ispita Magdalena kćer pok. Jerka Zoraevića iz Ogorja, Murlaka katolikinja. Upitali su je, zašto je prošle noći ostala zatvorena u crkvi sv. Franje. Ona odgovori: »Ja sam robinja kapetana Grge Mrkalovića i on mi je kazao, da kapetan Stjepan Franić ima svoju kćer robinju u Vakufu, pa me hoće da preda svom robu i budem odvedena u Tursku i tako otkupi svoju kćer. Ja sam mu služila u kući i vani i ima preko godine dana da sa mnom tjelesno opći preko svake moje volje. Nisam mogla učiniti s manje, jer sam sluškinja.« — Bila je upitana, zašto je utekla u crkvu. Odgovorila je: Da me zaštite gospodari crkve i ne budem predana u ruke Turaka. Voljela bi umrijeti od gladi nego da me odvedu k njima. Ponizno molim, spasite me. U četiri godine mogla sam uteći »ali sam čuvala vjernost svomu gospodaru«. Dalje se ne zna, kako je stvar svršila.

Ovi su podaci uzeti iz gradskog župskog arhiva u Šibeniku. Razni spisi.

U arhivu samostana sv. Lovre u Šibeniku jedan spis od god. 1663. spominje Jurja Barešića, roba u Carigradu. Njegova žena Ana 27. novembra prodala je fratrima neku zidinu za 583 lire, da tim novcem otkupi muža.

Da je u prvoj polovini 18. vijeka još bilo šibenskih robova u turskim krajevima, potvrdje nam oporuka popa Martina Madonića 5. XII. 1726., koji između mnogih drugih ostavština dariva i jedan dukat za otkup robova.

Spomenica o 60-godišnjici rođenja prelata Dra Martina Grabmanna.[1]

Fra Karlo Balić.

Spomenice, koje su izdane ovih zadnjih godina u čast glasovitih medievalista Baeumkera, Ehrlea, Mandonneta, Gezsera, De Wulfa, bile su svjedokom, kako je proučavanje skolastične teologije i filozofije u naše doba uhvatilo jaka zamaha i kako je ono od velike koristi. Predstavnici raznih narodnosti i veoma oprečnih teološko-filozofskih škola, od vremena do vremena, ujedinili su se, da iskažu počast onima, koji su osnovali današnji pokret za povjesno proučavanje skolastike. I kad čovjek uzme u ruke te razne spomen-knjige, u njima lako nađe oznaku, djelokrug, značenje djelatnosti pojedinih svečara. Sve se to može reći — i to u mnogo većoj mjeri — o spomen knjizi, koja je izašla prošle godine o šezdesetgodišnjici rođenja neumornog istraživača, velikog filozofa i teologa, oštroumnog kritika, nepristranog povjesnika Prelata Dra M. Grabmanna, sveučilišnog profesora u Münchenu. 77 učenjaka iz svih strana kulturnog svijeta, u dva opsežna sveska na 1500 stranica, prikazali su svoje radove njemačkom učenjaku, koji je čitav svoj život proveo prevrćući stare rukopise po evropskim bibliotekama, pokazujući put za daljna istraživanja. Izdavači Lang, Lechner i Schmaus, Grabmannovi učenici, nijesu žalili ni truda ni vremena, da u ovoj monumentalnoj knjizi sve bude u redu, sve, tako reći, savršeno. Čitav svezak izdan je po istoj metodi; jednačica je posvuda provedena.

Odmah u početku susrećemo impozantnu sliku uglednog Prelata, a zatim slijedi posveta »MARTINO GRABMANN DOCTORI

---

[1] Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband III). Dva sveska in 8°, XXV—147 str. Münster i. W., Aschendorff 1935. Broširano 58 RM.; uvezano 65 RM.

MAGISTRO AMICO«. Izdavači u adresi na svečara ukratko spominju njegove zasluge i značenje ove spomen-knjige (VII—IX); slijedi kazalo knjige i kazalo skraćenica (X—XV); zatim ime i prezime i potpuna adresa svakog od suradnika, i to alfabetskim redom (XVI—XVIII); popis onih koji su primili na se troškove, među kojima se nalaze skoro svi biskupi Njemačke (XIX—XXII); napokon nabraja se 215 većih i manjih djela, što ih je Grabmann napisao; tu je donešeno i 13 raznih akademskih titula, koje ima ovaj veliki katolički učenjak (XXIII—XXV).

Još su izdavači na svršetku drugoga sveska u nekih 40 stranica svrstali razna kazala: kazalo navedenih rukopisa, kazalo ličnih imena, i kazalo sadržaja (str. 1435—1475).

Glavni dio knjige (str. 1—1434) ima šest odsjeka. Naznačit ću naslove tih pojedinih sekcija, ujedno označivši broj rasprava, koje sadrže: I. rukopisi i bibliotekonomia: Handschriften- und Bibliothekenkunde (1—7); II. filozofija povijesti: Allgemeine Geistesgeschichte (8—9); III. patristika i početak srednjega vijeka: Patristik und Frühmittelater (10—21); IV. zlatno doba skolastike: Hochscholastik (22—55); kasnije razdoblje skolastike i novo doba: Spätscholastik und Neuzeit (56—72); VI. bizantinska i zapadna teologija: Byzantinische und abendländische Teologie (73—75). Napokon u dodatku nalaze se dvije rasprave, koje su kasno stigle na uredništvo (76—77).

Bacimo letimični pogled na ovo tako bogato i tako raznovrsno područje, na ovu knjigu, koju kad čovjek uzme u ruke, nekako mu i nehotice dođu napamet riječi Rogera Bacona: »plus quam pondus unius equi...« Spomenut ću samo glavnije članke. Broj uz ime piščevo označuje, kojim je redom taj članak štampan u spomenici.

Izdavači su odmah na početku kazali, da oni hoće, da ova spomenica bude slika, simbol mnogostruke Grabmannove djelatnosti — »ein Symbol Ihres weit sich dehnenden Arbeitsfeldes«. Grabmann je dobar paleograf; poznaje izvrsno patristiku, predskolastiku, zlatno doba skolastike, razne teološko-filozofske struje (tomizam, augustinianizam, averoizam, neoplatonizam, franjevačku školu, mistiku); bavio se je i teologijom u moderno doba. To je eto Grabmannova djelatnost, i sve je to dolično prikazano u ovoj spomenici!

Grabmann je iznio na vidjelo svu silu nepoznatih rukopisa iz raznih biblioteka. Poznate su njegove rasprave o rukopisima vatikanske, milanske i drugih biblioteka. On je pisao i o metodi proučavanja skolastičnih rukopisa, i oni, koji žele u tome pravcu nešto naći u spomenici, s ne malo interesa pročitat će drugi članak, o instrumentima kopista 13. i 14. vijeka, što ga je napisao poznati stručnjak u ovim pitanjima J. Destrez; bit će im od koristi i članak Pavla Lehmana (3), koji rješava pitanje, kada i kako je nastao običaj, da se označi godina, ili bolje »saeculum«, u kojem je ovaj ili onaj rukopis napisan. No glavni dio prve sekcije sadrži rasprave,

koje nam stavljaju pred oči bogatstvo rukopisa po raznim bibliotekama. Mrg. I. Mercati (4) nastavlja svoja istraživanja o rukopisima vatikanske biblioteke, koji potječu iz franjevačkog asiškog samostana; De Poorter (5) govori o rukopisima Petra Lombarda, koji se nalaze u biblioteci bruškoj; P. Ruf (6) proučaje rukopise sveučilišne biblioteke u Ingolstadtu; A. Walz (7) raspravlja o knjigama, koje su bile u uporabi dominikanskih učenjaka prije god. 1280. Na početku ove sekcije nalazi se i članak, što sam ga napisao o starodrevnim rukopisima dominikanske biblioteke u Dubrovniku: Alte Handschriften der Dominikanerbibliothek in Dubrovnik (str. 3—18). Pa kako je tu govor o predmetu, koji nas Hrvate posebno zanima, mislim da smijem u dvije riječi spomenuti sadržaj ovoga članka. Nitko nije ni sanjao, da bi se u dominikanskoj biblioteci nalazili po najznačajniji rukopisi franjevačke škole. A ipak je tako. Vojnović u svome popisu rukopisa u dubrovačkim bibliotekama (Starine, JAZU, sv. XXVIII. Zagreb 1896), kazao je, da se u rukopisu 12 dominikanske biblioteke nalazi »Summa D. Thomae in I. partem«, dok ovaj kodeks sadrži djela Duns Skotovih učenika, kao Antonii Andreas, Nicolai Boneti, Petri Thomas, a onda Duns Skotov Quodlibet i Theoremata, o kojima su neki pisci nazad desetak godina kazali, da nijesu autentično Duns Skotovo djelo, jer nigdje na svijetu nema rukopisa, u kojemu bi se nalazilo. Za rukopis 42 Vojnović je kazao: »D. Thomae tractatus de Incarnatione«, kao što je starom rukom i na rubu rukopisa napisano, a međutim to je nauka nekog skotiste o inkarnaciji i to protiv sv. Tome: O rukopisu 17 Vojnović piše: »Super primum libri Ioannis presbyteri Damasceni ...«, a kad tamo o Ivanu Damašenskom govore samo tri prva folija, dok sve ostalo, nekih 185 folija, sadrže komentare franjevačkog učenjaka W. De Melitona. Rukopis 69 označen je kod Vojnovića »Ignoti«, kao što je zaista anoniman, ali stvarno je tu komentar jednoga od najvećih Duns Skotovih učenika — Franje De Mayronis... Na dugo bi me odvelo, da spominjem nekih 12 rukopisa sv. Tome, od kojih posebnu važnost ima rukopis 6, da izbrajam rukopise, koji sadrže djela Guillemi Antissiodorensis, B. de Pisis, Avicene, te zaboravljenog franjevačkog filozofa Dolmitona. Nek mi je dopušteno reći samo to, da mi je bilo ugodno, što sam mogao da s malom raspravicom, u ime hrvatskoga naroda, da iskažem čast velikomu njemačkom učenjaku, i da istaknem, kako se jedna od dalmatinskih biblioteka može staviti u red prvorazrednih evropsih biblioteka, kad je govor o skolastici...

Nego ostavimo rukopise i biblioteke, pak zađimo u povijest filozofije, a onda u patristiku i predskolastiku. Upravo je Grabmann svoju povijest katoličke teologije započeo s dobom Otaca »seit dem Ausgang der Väterzeit«.

Dok I. Hirschberger (8) dokazuje, kako povijest filozofije, pravo shvaćena, ima veliku filozofsku i kritičnu zadaću, te može

uvelike pomoći, da nađemo istinu, drugi učeni pisac, naime P. Steffes (9), pretpostavljajući da je ljudski duh uvijek nastojao, da se digne nad pozitivizmom i empirizmom, opisuje razne tipove, koji predstavljaju metafizično-religijski svijet: svijet magični, grčki i indijski tip, sistem idealistični i kršćanski.

Za ovima se redaju članci o patristici i prvim početcima skolastike: Geyser (10) raspravlja o teoriji sv. Augustina, kako duša ljudska može spoznati samu sebe; učeni benediktinac G. Morin izdaje traktat Akarda de Sto Victore »De discretione animae spiritus et mentis«; Ostlender (16) govori o Theologia 'Scholarium' Petra Abelarda, a A. Landgraf (20) o libri sententiarum nekoga »Magister ignotus«; H. Weisweiler opisuje Glosu In IV. sent. i to iz 12. vijeka, a učeni kapucin A. Teetaert (19) govori o priručniku za ispovjednike »Liber poenitentialis«, što ga je napisao, ne kančelir Petar iz Poitiers, nego Petar iz Poitiers, kanonik sv. Viktora. M. Parent opisuje anonimnu sumu teološku, što je nastala svršetkom 12. vijeka, u kojoj se očituje utjecaj Pseudo-Dionizija. Osim rasprava Leidingera (12), Eichmanna (13) i Bischoffa (14), u ovaj odsjek stavljene su i rasprave dvaju velikih filozofa: Gilsona i De Wulfa (11, 17). Prvi nastoji, da svakako obrani Scota Eurigenu od panteizma, drugi isporeduje nauku škole Chartres s naukom Boecijevom i dokazuje, da je ortodoksna.

Na početku sekcije, koja je rezervirana za zlatno doba skolastike i sadrži ne manje nego 23 članka, nalazi se ime isusovačkog učenjaka Josipa De Ghellincka (22). Poznatom svojom erudicijom stavlja živo pred oči, kako je patristika bila veoma dobro zastupana u bibliotekama 12. i 13. vijeka, a kasnije mi susrećemo skoro sve same komentare Aristotelove i Petra Lombardskoga, tako da su knjige crkvenih pisaca i otaca bile nekako u pogibelji, da se izgube i propadnu. O. Thary (23) bavi se sa djelom Concordanciae Biblicae, u kojem je Toma Gallus, za svoju privatnu uporabu, poredao ne riječi nego misli izražene u tekstu.

Grabmann je ponajbolja djela napisao o sv. Tomi, pak se nije čuditi, što je u ovoj spomenici lijep broj rasprava posvećen Anđeoskom Naučitelju. L. Baur (39) i L. Noël (40) rade o tomističnoj epistemologiji. M. Wittmann (43) isporeduje nauku sv. Bonaventure s naukom sv. Tome o blaženstvu; K. Feckes (37) donosi popis raznih komentara o Tominu djelu »De ente et essentia«; Häfele (44) objelodanjuje neku raspravu, što ju je god. 1875. napisao Konstantin von Schäzler o aktuelnosti tomizma; Ohm (42) istražuje odnošaj sv. Tome prema misijama; Rackl (74) u jednoj dosta površnoj raspravi govori o sv. Tomi kod grčkog teologa Demetrija Cydonskoga; Mitterer (41) isporeduje nauku sv. Tome s modernim teorijama o vrućini, dok H. Meyer (38) isporeduje filozofiju Tominu s Aristotelovom. Backes (36) dokazuje, kako je sv. Toma utjecao na kristološku nauku Ulricha Strasburškoga; a Hocedez (45) veli, da

učenik sv. Tome Petar de Alvernia nije pripuštao realne razlike između bitka i bivovanja.

Ni učitelj sv. Tome, Albert Veliki, nije zaboravljen. Geyer (32) raspravlja o djelu »De Animalibus« Alberta Velikoga, a H. Kühle (33) traži odnošaj između sume teološke i Albertova komentara In sententias; A. Stohr (35) sastavio je lijepu monografiju o nauci Albertovoj o istočnom grijehu. Napokon učeni benediktinac O. Lottin (34) traži citate Aristotelova djela Etika Nikomaku, da bi tako ustanovio kronologiju prvih spisa Albertovih, a ujedno doznao, kako se ovo Aristotelovo djelo širilo u 13. vijeku.

Grabmann, iako sklon nauci sv. Tome, bio je duboko osvjedočen, da nema obnove integralne skolastike bez obnove franjevačke škole i augustinianizma. Poznata su njegova djela o spoznajnoj teoriji velikog franjevačkog učenjaka Matije de Aquasparta, o Tomi de Eboraco, Ivanu Duns Skotu, odnošaju između augustinianizma i aristotelizma, o zavodu sv. Bone u Quaracchi, Jeileru, Fidelisu de Fanna i t. d. Posve je dakle naravno, što je u ovoj spomenici u čast nepristranog učenjaka Grabmanna dolično zastupana i franjevačka škola. F. Imle (30) raspravlja o nauci Aleksandra Haleškoga o Presv. Trojstvu, a H. Dausend (31) isporeduje djelašce W. de Melitona »Opusculum super Missam« sa Sumom teološkom Aleksandra Haleškoga (IV. qq. 36—37) i zaključuje, da su ova djela neodvisna. Neumorni istraživač i poznati francuski učenjak O. Delorme (47) otimlje zaboravi velikog franjevačkog Naučitelja 13. vijeka Rajmunda Rigaut. Longpre (54) svraća pozornost na reportaciju Duns Skotovu, a J. Kaup (55) razlaže, kako je Duns Skot dao zadnju ruku nauci o Neoskvrnjenom Začeću Marijinu. Posebnu pažnju zaslužuje opsežna rasprava J. Lecnera (63) o Quodlibet de conscientia Ivana Rodingtona O. F. M. F. Doelle (58) proučaje pravnička djela, što su ih sastavili njemački franjevci u srednjem vijeku, a mladi učenjak L. Meier (68) opisuje literarnu i teološku djelatnost erfurtskog franjevca Ivana Bremera. Janssen (51) nastavlja svoja istraživanja o augustinijanizmu Ivana P. Olivi. Augustinianizmom se također bave G. Englhart (46), i to prema spisima, koji se nalaze u rukopisu lat. 16.407 nacionalne biblioteke u Parizu, te O. Chenu (49), koji nam prikazuje traktat »De tempore« R. de Kilwadby. Slijedi značajna monografija prof. M. Schmausa (52) o Augustinus Triumphus.

O averoizmu raspravljaju F. Van Steenberghen (48), koji objelodanjuje neki anonimni komentar De anima, i J. Koch (50), koji raspravlja o rukopisima djela »De erroribus philosophorum«.

Grabmann je nesamo istraživač sredovječnih rukopisa, nesamo povjesnik i kritik, nego također i poznati dogmatik; on je potpuni teolog, a to znači, da je znao spojiti i ujediniti pozitivnu metodu sa spekulativnom. Trebalo je dakle u spomenicu staviti i nekoliko spekulativnih, doktrinalnih radnja. Pa i tome je udovoljeno. Kürzinger

(53) nam kaže, koja je vrijednost Ivanova krštenja, Stufler (60) raspravlja o utjecaju božanskom; Xiberta (64) o pitanju, kako Bog poznaje buduće kontingentne stvari. Na moralku spadaju pitanja, kojima se bavi L. Wagner (76) o potanku naime formule Suum cuique u klasičnoj starini, te H. Finke (77) o pitanju, kada je rat pravedan, prema literaturi srednjega vijeka.

Treba još spomenuti članak P. W'lperta (24), koji objelodanjuje prilog za povijest nauke o intellectus agens; dok A. Birkenmajer (26) objelodanjuje Fiziku Alfarabija, koju je preveo Gerard Kremonski. P. Mandonnet (29) tvrdi, da je Pavao de Hungaria O. P. sastavio Summa de Poenitentia, i napokon P. Glorieux (27) upućuje nas, kako ćemo da pronađemo kronologiju skolastičnih djela.

Grabmann je napisao i značajna djela o sredovječnoj mistici. Slika njegove djelatnosti ne bi bila potpuna, kad i o tom ne bi bilo u spomenici barem nekoliko članaka. I zaista, sekcija peta, gdje je govor o kasnijim vjekovima skolastične znanosti, ima nekoliko lijepih rasprava o mistici. C. Boeckel (56) govori o karakterističnim oznakama njemačke mistike, a Egenter (57) iznosi svoja zapažanja o ideji Božjeg prijateljstva u 14. vijeku. E. Vansteetberghe (67) raspravlja o djelu De exercitio proficientium, a J. Jellouschek (65) objelodanjuje iz bečkog rukopisa 4287 pitanje: utrum sit licitum sacros libros in vulgari editos seu de latino in vulgari translatos legere vel habere? No varao bi se, tko bi mislio da je Grabmann ograničio svoja istraživanja samo na stari i srednji vijek. Da i ne spominjem rasprave o Luteru i preskolastici, o Sv. Tomi prema sudu moderne znanosti, o Suarezu i Kajetanu, dosta je sjetiti se djela o povjesti katoličke teologije, gdje učeni pisac na preko sto stranica govori o teologiji u moderno doba. On tu govori i o bizantinskoj teologiji. Ovaj dio Grabmannove djelatnosti, prizivlje nam u pamet peta i šesta sekcija spomenice. G. Heidingsfelder (69) baca novo svijetlo na pitanje o besmrtnosti duše za vrijeme renesanse, osvrčući se posebno na nauku Pomponazzi; F. Stegmüller (70) se osvrće na nauku Vasquezovu o predestinaciji; Dölger (73) dokazuje, da dvije tobožnje »zastave«, koje se čuvaju u katedrali u Halberstadtu nijesu ništa drugo nego liturgični ures iz god. 1185—95; L. Mohler (75) donosi grčki tekst Bessarionova djela o epiklezi i riječima konsekracije. M. Buchner (72) prikazuje povijest münchenskog sveučilišta u prvoj polovici 19. vijeka, a franjevački učenjak A. Gemelli (71) osvrće se na filozofiju G. B. Vico — jednog od najvećih talijanskih mislilaca.



Veliki Goethe kazao je, da je najsretniji čovjek na svijetu onaj, tko zna naći pravu zaslugu svoga bližnjega i zajedno se s njime radovati: »Wer ist der glücklichste Mensch? Der fremdes

Verdienst zu empfinden Weiss und am fremden Genuss wie am eignem zu freun« (Jahreszeiten, 50). Upravo su sretni bili izdavači, sretni suradnici u spomenici u čast velikog učitelja, zaslužnog povjesnika skolastike, što su mogli da mu 'skažu svoju harnost, da se zajedno s njim raduju na svim darovima i milostima, koje mu je Svevišnji podijelio kroz šest prošlih decenija, i da mu zažele još dug i plodonosan život na diku i ponos katoličke Crkve. Brojeći narodnosti, koje su sudjelovale, opazio sam, da su razni narodi prema tome zastupani, kako se i u kojoj mjeri kod njih njeguje skolastična znanost. Belgijanaca ima 9, Francuza 6, Talijana 3, Poljaka 2... Ugodno mi je istaknuti, da od 19 redovnika devet je franjevaca. Dok je god. 1930. u spomenici »Philosophia perennis« u čast Josipa Geysera, ljubljansku univerzu zastupao Dr. A. Ušeničnik u spomenici u čast Grabmanna nijedno naše sveučilište, nijedan teološki institut nije zastupan. A ipak trebalo bi, da i u ovakovim zgodama pridružimo se drugim kulturnim narodima. No to će biti tek onda, kada Hrvati polazeći stopama svojih otaca, budu malo više brige posvećivali skolastici. Naši mladi teolozi i filozofi polazeći na razna sveučilišta, muku muče dok nađu predmet za dizertaciju. A međutim kada bi netko obradio na pr. kristološku nauku prema rukopisu 42 dominikanske biblioteke u Dubrovniku, ili filozofiju Dolmitona Oxfordskoga prema rukopisu 32, ili pak nauku o sv. Pismu prema ruopisu 17 spomenute biblioteke, mogao bi napisati, tako reći, remek-djelo, a svakako bi mnogo pridonio današnjem pokretu za obnovu integralne skolastike. A što bismo tek rekli, kada bismo zavirili u druge biblioteke, ili prolistali opsežno djelo Milka Kosa, Srednjeveški rokopisi v Sloveniji? Zar da svi ti spomenici naše tisućljetne kulture ostanu bez utjecaja, bez značenja i za nas i za kulturni svijet? Grabmann je svojim požrtvovnim radom oduševio mnoge i mnoge za proučavanje skolastike, pak danas, kada čitav kulturni svijet slavi zasluge ovog velikog učitelja, nadati se je, da će se netko i od naših mlađih ljudi ugledati u njegov primjer, i dati se na povjesno proučavanje skolastične teologije i filozofije, osobito u slavenskim zemljama.

Recenzije.

Neneta, junakinja žrtvica. Sv. Otac papa Pijo X. rekao je: »Bit će svetaca i među djecom«. To se proročanstvo ispunjuje upravo u ovo posljednje vrijeme. Svuda niču Sveta djeca. Zaista utješna pojava u ove naše dane. Rana sv. pričest čini ih svetima. Takovo dijete bila je i Neneta. Već je na mnogo jezika izašao njezin životopis te je u mnogo hiljada otisaka raširen svijetom. Nije ni čudo, ta Neneta je kao i Živko dijete naših dana. Bila je kao i ostale djevojčice u njezinoj dobi. Nije činila ništa neobična. Rado se igrala. Imala je i svojih dječjih mana. Samo se ona odlučno protiv njih borila. Sve više ih svladavala, dok ih nije sasvim iskorijenila. Hrlila je upravo putem kreposti sve tamo do najviših stupnjeva. Stoga je i postala »junakinjom Žrtvica i mučenicom Božje ljubavi«.

Ta je knjižica, u kojoj se opisuje Nenetin život, tako zanimiva i puna raznolikih crtica i događaja, da se čita kao najzanimivija pripovjest. Kad počneš čitati ne možeš je odložiti, dok ju nisi pročitao! Osobito je zgodna i poučna za djevojčice pa je stoga i prikladna za školsku nagradu ili uspomenu na prvu svetu Pričest ili za dar. Nebi smjelo biti školskog djeteta, koje ju nije pročitalo. A odrasle će ta zlatna djevojčica opetovano ganuti do suza. Čujte što djevojčica Jelka piše Nenetinoj majčici: »Kao tolike druge male djevojčice čitala sam i ja životopis vaše male Nenete. Odmah sam bila zadivljena. Odlučila sam nasljedovati je prema svojim slabim silama. Izabrala sam je za svoju zaštitnicu i nebesku prijateljicu.« Ta je knjižica ujedno rukovođ duhovnog života, gdje se razlažu načela duh. života i njihovo ostvarenje. Cijena Din 3.—. Dobiva se kod Župnog ureda Sv. Marije u Zagrebu, Kaptol br. 3.

Pierre Charles: Molitva svih časova — I. serija od trideset i tri razmatranja. Preveo dr. Đ. Gračanin. Izdanje »Vrela Života«, cijena 20.— Din. Sarajevo 1935.

Premda nedavno izašlo, prevedeno je ovo djelo na mnoge jezike. Nije to ni čudo. Davno se u svoj duhovnoj literaturi nije pojavilo djelo, koje bi bilo pisano tako jednostavno i toplo, a istodobno tako duboko, kao što je pisana »Molitva svih časova«. Bez podjele na točke, preludije, uzdahe itd., koji koče često slobodu duha pri razmatranju, Pierre Charles govori od srca srcu. Ne da vas zabavlja sentimentalnostima, ne da vas uči kakvoj mlitavoj pobožnosti. Naprotiv, da vas oduševi onom istinskom ljubavlju za Spasitelja i da vam rekne kako je moguće ljubiti svu našu zemaljsku bijedu, a da ipak ne prestanemo ljubiti Boga. Dubok teolog, P. Charles se ne igra riječima, on ih ne niže mehanički, bez uvjerenja. On se njima služi da razotkriva našu dušu, naše duševne stavove, kojih

smo se mi dosad možda stidjeli i s kojima nijesmo znali šta bi činili. On nam pokazuje kako sve u našem životu: i umornost i naše slabosti, čak i učinjeni grijesi mogu služiti našem posvećenju, kako ništa u životu nije na odmet. Ova su razmatranja prava mala remek-djelca, koja novom snagom otkrivaju stvari možda već poznate i čine da na sav svoj život počnete gledati dubokom zbiljom i nekom mirnom srećom: potpunom vjerom i pouzdanjem, da je sve pred nas stavljeno zato da nas Bogu vodi. Pisac sam veli u predgovoru: »Držali smo, da je bilo nepotrebno dati ovim »molitvama svih časova« kakvu dijalektičku okosnicu, razdijeliti ih na uvode, točke itd. Nijesmo dapače htjeli da ih poredamo kakvim posve stalnim redom. Ure u životu ljudi ne pokoravaju se apsolutnim zakonima i kreposti nam ne postaju potrebne jedna po jedna, kako su učeno poredane u kakvom teološkom djelu. Dobrohotni će čitalac primijetiti uostalom, da se misao u ovom djelu ne razvija na sreću i da se osjećaji ne redaju kao u kakvoj zbrci. To što smo željeli... to je da izravnano puteve Duha, onoga Duha, koji ostaje gospodar svoga djelovanja i koga ne može vezati strogim metodama.« To što veli auktor, to je jednoglasno rekla i sva svjetska kritika: napuštanje ukočenih i već dosadnih oblika obrađivanja ne znači nikakvo udaljivanje od prave duhovne stvarnosti. Baš time što je napustio te oblike, koji samo uspavljuju dušu, pisac je uspio dati klasično djelo duhovne literature. Bogatstvo slika i riječi, što ga u piščevim djelima sretamo daleko od tog da bi rastresali, samo sigurnije vode jedinoj i jakoj misli, koju svako razmatranje redovito sadržava. Stoga čovjek i osjeća, dok čita ove stranice, kako se u njemu pokreće ne samo razum i volja, nego čitava duša, koju obuzme neodoljiva želja da se očisti od sveg što nije Božje. Shvatljivo je stoga posve da su najveći asketski učitelji našeg vremena otkrili u prvom svesku put čišćenja, a u slijedeća dva put prosvijetljenja i put sjedinjenja, iako pisac sam nije toga nigdje izričito rekao.

Ovo je djelo izašlo kao druga knjiga izdanja »Vrela Života« (prva je Lallemant, Nauka o duhovnom životu, cijena Din. 30.—). Tko se pretplati na obje knjige »Vrela života«, to jest »Molitva svih časova« — II. i III. iznosi 38.— Din. za obje skupa.

Petar Grgec: Na goru Gospodnju. Anketa o hrvatskoj katoličkoj književnosti, 8⁰, str. 65, Zagreb 1935. Cijena 10 dinara. — U ovoj knjizi izrekli su neki hrvatski katolički književnici i njihovi prijatelji svoje mišljenje o sadašnjem stanju u hrvatskoj književnosti i o načinu, kako bi se imala podići katolička književna produkcija i knjižarska izdavačka aktivnost. Veće su ili manje rasprave napisali: Petar Grgec, Jeronim Korner, Nedjeljko Subotić, Mate Meštrović, fra Gašpar Bujas, dr. Ivo Kečkeš, Mato Paljug, Gašo Šram, Hrvoje Bor, prof. dr. Andrija Živković i dr. Ljubomir Maraković. Dosada ni u kojoj drugoj našoj knjizi nije izneseno toliko misli i pogleda o teoriji katoličke književnosti i o praktičnom životu, radu i organizaciji katoličkih knjževnika. Preporučujemo.

Arrighini A. Ai margini del Vangelo, Marietti, Torino 1934. str. VI—541. — Rimski propovijednik i pisac Arrighini sabrao je u ovoj knjizi razne historijske činjenice iz Evanđelja i židovske arheologije. Stvari svakako

potrebne u svrhu razumijevanja sv. Teksta. Bez naučnih težnja želi pisac samo popularizirati, što su utvrdili sv. Oci, naučitelji i stručnjaci-egzegete; htio je podati praktični priručnik, koji će biti »peto Evanđelje« (str. V.) onim četirima. Piše lijepim i glatkim jezikom. Zorno se čitaocu pretstavlja slika, koju opisuje.

Po naslovu »Ai margini del Vangelo« zaključili bi, da se radi o povjesti onog doba kao okviru evanđeoskih opisa. Arrighini naprotiv piše u glavnom o životu i djelima Isusovim sa nekim ekskurzijama. Knjiga ima dva dijela: I. Rođenje i život (str. 1—266). 2. Muka, smrt i uskrsnuće Isusa Krista (—541).

Dugi uvod govori o mesijanskim proroštvima, koje navodi redom. Zaista čudno, što ni jednom riječju ne spominje u ovom nizu Protoevanđelja Gn 3, 15. Jednako su ispušteni mesij. mjesta Dt 18, 15. o vječnom Vođi i Proroku, kao i 2 Kr 7, 16. i 23, 17. Kao da je izbjegavao teža mjesta! Ne navodi tobož sva radi nemogućnosti, jer veli, da Talmudisti i kompilatori Targuma broje 456 mesijanske slike u St. Zavjetu (str. 9.). Držim da se pisac i previše zaletio, kad bi htio slike i tipove baš u svemu, pa i u pojedinostima etiam in adiunctis utvrditi, kad veli (str. 10): »Così in quell Melchisedecco che appare nelle più remote etá della storia, senza genealogia, ravvisa la generazione del Verbo che si perde nel seno di Dio?« U čemu ne vidim samo retorski upit, na koji ne daje odgovora. Za mene je ovakvo mišljenje neodrživo.

Prevelika je koncesija, kad pisac u drugom poglavlju (str. 14) pod naslovom: Aspettazioni messianiche citira natpise Druida u Chartres, Chalon na Marni, Autun, Dijon, Nogent, pa skandinavske, egipatske, američke, kineske i druge (str. 16—21) kao da bi pristajali uz biblijska očekivanja prema navještanju Proroka. U opće u mesijanizmu kao i kasnijim genealogijama i hronologiji ne pokazuje se dovoljno solidnosti. Kod popisa pučanstva u rimskom carstvu (Lk 2) i ne spominje novije radove O'Rourkea i Lagrangea, koji su, premda zastupaju protivna mišljenja, unijeli mnogo svijetla u vrlo teška i zakučasta pitanja.

Za nas je posebno zanimivo, gdje na str. 61 i 62 govori o legendi (»e allora avvenne il miracolo della sua prima traslazione«) prenosa sv. Kućice nazaretske na naš Trsat, gdje veli, »non era quivi onorata come lei (Bl. Djevica Marija) desiderava«. I dalje: »La tradizione narra infatto come in quella notte gli angeli scendessero di nuovo a togliere la casa della loro Regina ai poco devoti abitanti di Tersatto....«

Izaija gl. 58-66 opisuje kraljevstvo Mesije, djelovanje milosti pravde. Čistoća i druge kreposti sjat će u novom Sionu. 62. 5: habitabit enim juvenis cum virgine ima se shvatiti u gornjem smislu. Arrighini, neznam kako, tu vidi proroštvo o sv. Josipu (str. 81).

Također mi je nepoznato, što tvrdi (str. 32), da bi svi egzegete naučavali, da je početak javnog života Isusova morao biti sa smrću sv. Ivana Krstitelja. Naprotiv djeluju neko vrijeme zajedno obojica Mt 3. Mk 1, Lk 7, Iv. 3 i dr.

Jako pak mučno djeluje na čitaoca, kad na str. II. čita, da je Nabukodonozor pobjednik prešao Afriku, Španjolsku, Galije i druge zemlje. O tom u vrelima ni riječi.

Str. 258 i sl. identificira griješnicu Lk 7, 34, opsjednutu iz Magdale Lk 8, 1 sl. Mariju, sestru Marte Lk 10, 38—42 s Iv 11 gl. 12 i 20., 21. kao i Mt 27, 55., Mk 15, 40. 41. Sve oznaučje jednim zajedničkim imenom »Magdalena«.

Str. 283 u magarcu, na komu još nitko nije jašio, a Gospodin je prvi na njemu svečano ušao u Jeruzalem, vidi naš pisac tip židovskog naroda, koji će neprijatelji pokoriti i ukrotiti.

Str. 288. Uz Petra pripravlja zadnju večeru i Ivan. Slika je to crkvenog jedinstva, jer misli na jedinstvo cultus. Petar glava Crkve, namjesnik Kristov. Uz njega Ivan — katolički biskupi po Božjoj odredbi uz Petra.

Dobro su iznesena razna mišljenja o zadnjoj večeri gledom na 13. i 14. Nisana, a da se sam ne opredjeljuje ni za jedno (str. 291. i dalje).

Str. 305 i dalje riješava sinoptičko pitanje kako nijedan do sada. Arrighini ne nailazi ni na kakve poteškoće; sve mu ide od ruke. Sva tri sinoptika crpila su iz zajedničkog vrela, usmene predaje. Jer su pisali u različito doba i pojedini u drugčijim prilikama, pa ni cilj im nije bio potpuno isti, sve ovo tumači one razlike. Vodio je svete pisce Duh Sveti. Zajamčena je na taj način inspiracija i inerancija.

Str. 318—329. iznosi vrlo čudno i ružno mišljenje, a obradba ispod svake kritike. U vezi stoji s onim, što sam spomenuo za str. 258. Veli, da je Juda izdao svog Učitelja radi odvratnosti, koju je imao prema Gospodinu. Juda je do te odvratnosti došao, kad je vidio, da »bivša« griješnica iskazuje Spasitelju ljubav i ide za Njim. Na str. 325. pak čitamo: »Dunque anche nel delitto di Giuda: cherchez la femme«, jer nam Evanđelista samo veli, da je bio tat i da je imao kesu Iv 12, 6.

Str. 452 ničim ne potvrđuje svoje tvrdnje, da je Marija umrla u Efezu.

Str. 465—468. gdje je govor o smrti Gospodina veli srčanom kolapsu, umiranju, nesvjestici. Cava pita, da li je uzrok bio pleuritis. — Ovdje je zbilja svega nadrobljeno.

Arrighini je sve stvari prikupio i kako je našao kod pojedinih pisaca unosio je u svoju knjigu, a da nije sam proučavao ni produbljivao.

Obazirući se na navedene nedostatke može knjiga poslužiti svećenicima kod privatnog čitanja i priprave na propovijedi i katehizaciju. Lijepe su i praktične moralne aplikacije, koje slijede iza svakog poglavlja.

Dr Nikola Žuvić.

Allevi L., Ellenismo e Cristianesimo, Milano, »Vita e Pensiero«, 1934, str. 331.

Racijonalistički kritičari priznavaju vlastitosti svim narodima. Židovima niječu i mogućnost da bi bilo u čemu bili originalni. Sve u stilu da dokažu upliv stranih religija na formaciju židovske. Kad bi im to uspjelo, na mjesto Božjeg upliva, Objave, stupili bi poganski elementi. Ista metoda u pobijanju Kršćanstva.

Premda je bliži orijent bio na visokom stepenu kulture, helenizam, koji je cvao posljednja dva vijeka pr. Krista, transformirao je i duhove. Nije potpuno poštedio ni samih Židova. Nauk je doduše ostao čist, ali način mišljenja, izražavanja kao i javni život postajao je sve više i više

helenistički. Racijonalisti tumače i postanak Kršćanstva evolucijom helenizma. Allevi si je preduzeo, da oprovrgne postavljene poteškoće. I uspio je. Svoju je knjigu razdijelio u tri dijela: problemi, škole, osobnost... Jer je sv. Pavao bio i helenistički obrazovan, obrađuje najprije njegovu formaciju (str. II. i dalje). Iznosi mnogo materijala iz povjesti Tarsa i Male Azije. Sve je dokumentirano po vrelima i najnovijoj stručnoj katoličkoj i nekatoličkoj literaturi. Lijepo ilustrira rimsko građanstvo sv. Pavla (str. 34 i sl.) i paidagogos Gl 3. 24 i I Kor 4, 15 prema grčkoj ustanovi, koju su kasnije poprimili i Rimljani o čuvaru djece prema epitropos Gl 4, 2. U nauci je Pavao nadahnuti apostol Kristov. Oblik pisama i rječnik je sad starozavjetni LXX, sad helenistički (str. 63). Ali značenje je mnogoput sasma različito. Tako ima sarx, pneuma, pistis, Kyrios i dr. sve drugo značenje nego kod Platona i drugih pisaca. Soteria znači potpunu obnovu duhovnog života... Sva vrela pokazuju jasno i odlučno stanovište Apostola prema svim pokušajima helenizma, da bi se mijenjao smisao kršćanske nauke.

Stari misteriji nemaju ništa zajedničkog s kršćanskim tajnama. Auktor u svakom poglavlju izlaže najprije status quaestionis, metodu protivnika i filološko tumačenje mnogih riječi, koje se opetuju i o kojima ovisi shvaćanje samih stvari, da kasnije neumoljivom logikom odbije prividne i tendencijozne poteškoće. Posebno se bavi Krstom i Euharistijom. Kršćanstvo u vezi s poslanicom Filemonu (str. 167—185). To je ujedno iscrpljiva egzegeza ove najkraće Pavlove poslanice. Jasno izbija, kako stanovište hoće sv. Pavao prema vlastima. Allevi utvrđuje već dokazanu tezu, da je Kršćanstvo samo ukinulo ropstvo, i iznosi, kako su savremenici shvatili sa najnovijim literarnim aparatom.

Drugi dio zapravo je povjest, bolje filozofija povjesti kršćanskog školstva. Posebno obrađuje najstarije sveučilište Klementa, Leonide, Origena i drugih u centrali helenizma, u Aleksandriji egipatskoj. Umetnuto je o Virgilu i poganskom proročanstvu kod kršćanskih pisaca, Ciceronu i zadnjem pretstavniku helenske kulture, sv. Paulinu iz Nole, pa o propasti stare kulture.

Allevijeva je knjiga pisana lijepim glatkim jezikom uz veliku erudiciju, toplinu i naučni aparat. **Dr Nikola Žuvić.**

Gerster Th. O. M. C., Jesus in ore prophetarum (iuxta mentem S. Bonaventurae), Torino 1934. str. 223.

Pisac je zadnje vrijeme objelodanio više djela i to s raznih struka. On je jurista i biblicista. U ovoj knjizi sabrana su njegova predavanja iz godina 1896—1903. prema nauci sv. Bonaventure, a publicira ih na molbu bivših svojih učenika (str. 5).

Knjiga je podijeljena u dva glavna dijela, svaki u sedam poglavlja prema svrstanju dotičnog proročanstva. Prvi dio tekst, drugi ispunjenje na Isusu Kristu, što dokazuje navodima iz židovskih i poganskih spisa kao i nekih mjesta iz Novog Zavjeta. Posebnost je knjige, što je pisac htijući što više poskrbiti svojim slušačima-redovnicima, često upleo riječi sv. Bonaventure prema izdanjima u Quaracchi. Ali radi toga je užeg sadržaja;

Uredio: Dr. Stjepan Bakšić.

SADRŽAJ:

I. ČLANCI, RASPRAVE:

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI:

III. BILJEŠKE:

IV. RECENZIJE: